LAS RELIGIONES ANTIGUAS
Vol. 1



XXI

Historia de las Religiones
Siglo XXI

SXXI

siglo veintiuno editores

mexico
españa
argentina

El estudio científico de los hechos religiosos en sí y por sí, simplemente como hechos humanos accesibles a la observación humana, rechazando prejuicios y absteniéndose de juicios de valor, inevitablemente pone en juego y en definitiva termina por poner en cuestión a la religión en sí misma. Esta es sin duda la explicación última de la carrera azarosa y amenazada que ha seguido hasta aquí la historia de las religiones. Institucionalizadas hace mucho a todos los niveles y en todos los países las historias del arte, la literatura, la filosofía, la historia de las religiones ha vivido en precario. Y hoy, cuando parece como si el recelo o el declarado temor que inspiró en otro tiempo ese saber innecesario se hubiera superado ya, otro obstáculo mayor se alza en su camino: el escepticismo ante la viabilidad teórica, ante la autonomía de la historia de las religiones.

La conciencia permanente de esa precariedad de su autonomía no es el menor de los méritos de la *Historia de las Religiones* que hoy presenta Siglo XXI. Tiene otros señalados. Es completa y fiel: examina una a una todas las religiones pasadas y presentes en su plena complejidad y singularidad. Llega más al fondo y al detalle de lo que han llegado hasta ahora las obras de su género: junto a las informaciones probadas y seguras, incorpora los más recientes descubrimientos, discute las opiniones actuales, avanza hipótesis nuevas. A la vez, ofrece un sugestivo panorama de las tendencias ahora vigentes en el ámbito de los estudios histórico-religiosos. No es un manifiesto de escuela: cada uno de los autores que han contribuido a esta obra sigue su propio método, expresa las opiniones que le ha inspirado la práctica de su especialidad. Mas en una cosa todos coinciden: enmarcar la religión que estudian en las condiciones materiales, políticas y sociales de su tiempo. Dicho de otro modo: todos se esfuerzan por reconstruir la historia de las religiones en el marco de la historia general.

Primera edición en castellano, febrero 1977

Plaza, 5. Madrid-33

En coedición con

Avda. Cerro del Agua, 248. Méxicc-20, D. F

Primera edición en francés, 1970

Título original: *Histoire des Religions 1. Encyclopédie la Pléiade*

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0253-8 (O. C.)
ISBN: 84-323-0254-6 (T. I)
Depósito legal: M. 4.913-1977

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L.
Martínez Paje, 5. Madrid-29

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Siglo veintiuno

Volumen 1

LAS RELIGIONES ANTIGUAS. I

Bajo la dirección de Henri-Charles Puech

siglo veintiuno editores

historia de las religiones

Siglo XXI

LOS AUTORES

Este volumen de la HISTORIA DE LAS RELIGIONES (volumen 29 de la «Encyclopédie de la Pléiade») ha sido publicado bajo la dirección de Henri-Charles Puech. Han colaborado en él los siguientes autores: Angelo BRELICH, Philippe DERCHAIN, Raymond JESTIN, Maurice LAMBERT, Jean LECLANT, Jean NOUGAYROL y Maurice VIEYRA.

TRADUCTORES

Isabel Martínez Martínez
José Luis Ortega Matas

REVISION

Ramón Valdés del Toro

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Santiago Manforte

NOTA EDITORIAL

El lector encontrará, al final de cada capítulo, una bibliografía sumaria.
Podrá consultar igualmente al final del volumen:

1. **Un índice de nombres.**
2. **Un índice de dioses, personajes míticos o legendario», profetas, religiones, sectas, escuelas filosóficas.**
3. **Un índice geográfico.**
4. **Un índice de obras.**
5. **Un índice analítico detallado de cada capítulo.**
6. **Un índice de figuras.**

Indice

Prefacio

La joven disciplina cuyo nombre —uno de sus nombres— sirve de título común a los volúmenes de la presente obra ha tomado conciencia de lo que es y de lo que podría ser poco a poco y con vacilaciones. No *menos le ha costado abrirse camino, hacer que se reconozca su derecho a la existencia y su legitimidad, obtener un lugar diferenciado y un estatuto relativamente definido respecto a las otras ciencias y disciplinas. Y todavía no es seguro que lo haya conseguido completamente.*

Es innecesario recordar aquí el azaroso destino, la progresiva formación de la «Historia de las Religiones» **o** *de lo que actualmente se ha convenido en llamar así, porque a ello nos referiremos en los volúmenes finales de esta obra. Baste ahora evocar la carrera incierta y amenazada que no ha dejado de seguir esta disciplina.*

Proponerse estudiar los hechos religiosos en sí y por sí, independientemente de todo prejuicio, de todo juicio de valor, del mismo modo y al mismo nivel que cualquier otra categoría de hechos accesibles a la experiencia y a la observación humanas, es una idea que está lejos de desprenderse por sí misma, ha «Historia de las Religiones» se vislumbró durante el siglo XVII, en relación con y en el seno del entrecruzamiento de una ortodoxia teológica con un racionalismo filosófico, cuyo enfrentamiento y contradicciones mutuas se han ido acrecentando; en esas condiciones le ha costado trabajo precisarse y hacerse admitir. En efecto, lo que aparentemente pone en juego y, por ende en cuestión, es la religión en sí misma, sobre todo si tenemos en cuenta

el entorno donde se originó; el cristianismo ha sido considerado la religión por excelencia, la única que, con exclusión de cualquier otra, puede ser tenida por verdadera. Por tanto, desde el comienzo existen diversas actitudes posibles. Una es separar la religión cristiana del grupo formado por las otras religiones, estimadas «falsas», «paganas» o «supersticiosas»; o bien, poniéndola aparte, subordinarle todo el resto, ya sea para condenarlo o, en los casos más favorables, para descubrir en él los fragmentos o los ecos de una Revelación primitiva cuya plena expresión serían las enseñanzas de Jesús y de la Iglesia; para descubrir en él los elementos que preparan y anuncian fragmentariamente, de modo más o menos oscuro y simbólico, el advenimiento y la propagación del mensaje evangélico; o bien, por el contrario, puede decidirse incluir al cristianismo en el conjunto de las religiones positivamente conocidas y masivamente comprendidas como otros tantos productos aberrantes de la imaginación, del «temor», del «fanatismo»; confrontarlo con estas últimas a fin de unirlo y asimilarlo a ellas: eso tiende a, o acaba por, rebajarlo, despreciarlo, criticarlo, incluso rechazarlo o trasponerlo bajo la forma —simplificada y vaga al mismo tiempo— de una religión considerada «natural» y juzgada más racional. Comprometido por opiniones dogmáticas, adaptado a un designio apologético o a ciertas utopías, convertido otras veces en instrumento de zapa y de polémica, el estudio de las religiones se ha visto desbordado desde sus primeros pasos por tesis, opiniones preconcebidas, teorías sistemáticas o tendenciosas que, aun favoreciendo su impulso, contribuyen a desviar su marcha o a hacerla sospechosa. Es particularmente evidente que, utilizada como lo ha sido en el tercer caso, la historia de las religiones ha parecido escandalosa, peligrosa y condenable a los ojos de las autoridades eclesiásticas y de los creyentes.

Esos prejuicios, esos abusos, así como las refutaciones violentas y las discusiones infinitas a que han dado lugar, pertenecen al pasado. Sin embargo, ¿hay ya acuerdo, apaciguamiento total? Hasta tiempos recientes, el cristianismo no figuraba en los manuales o en las obras generales consagradas a la historia de las religiones, y la teología no parece haber renunciado a decir la última palabra. Una cuestión, ociosa en Francia, se sigue discutiendo siempre, con viveza, al otro lado del Rhin y en los países escandinavos: ¿Dónde incluir la enseñanza de la «Historia de las Religiones»? ¿En las Facultades de Letras y Ciencias humanas o, como en general parece preferible, en las de Teología? Más significativa es cierta tendencia a disociar radicalmente la religión cristiana de todas las demás. Esa tendencia ha conducido a veces a oponer a las «religiones» el cristianismo, confundido (bajo su forma más despojada) con «la religión»; ha desembocado otras en una solución extrema, inspirada por Karl Barth: el advenimiento de Cristo marcaría «el fin de las religiones»; el cristianismo no sería «religión», sino «fe»; la «fe» se referiría al «Dios viviente;» la «religión», cualquier «religión», al hombre. En el fondo, todo ello no hace más que renovar y consolidar antiguas posturas, consumar entre la teología y la historia positiva de las religiones una ruptura que ya se había realizado en beneficio de esta última.

Laicizada, asentada sobre el plano humano, conducida desde lo trascendente hasta lo inmanente, la «Historia de las Religiones» no deja de ver puesto en cuestión su estatuto y su razón de ser. Si, como afirma el marxismo, «el hombre hace la religión», «alienándose» en ella y por ella; si la religión es una simple «superestructura» ideológica determinada por una situación económica dada y por unos factores concretos; si cada etapa de su desarrollo depende necesariamente del estado del mundo material que le corresponde; si su mundo, ideal

e imaginario, es un mero reflejo ilusorio del mundo real, en ese caso el fenómeno religioso no tiene consistencia propia ni carácter específico: no existe ni se explica en sí y para sí, sino en función de hechos sociales, políticos, económicos a los que, en último análisis, se reduce por entero. Lo que equivale a denunciar la inanidad de una disciplina que pretende fundar su objeto sobre la realidad o interpretarlo por sí misma según sus propios métodos; o, sin apartarse de la historia de las religiones pero absorbiéndola en una categoría más general de enseñanza e investigación, a negarle toda autonomía; tanto daría borrar su nombre del cuadro de las ciencias y de los programas universitarios.

Mas a pesar de que en su nacimiento y durante su marcha se ha visto apurada y comprometida, por los debates que ha suscitado y por las teorías que le han sido opuestas o las que han sido combatidas por ella, a pesar de lo refutable o refutada que aún sigue siendo, la «Historia de las Religiones» existe, no ha dejado de existir. Es precisamente lo que es, o sea, es lo que se ha hecho a sí misma, lo que está haciéndose; incluso sin que aquellos que la practican o la profesan hayan llegado a ponerse de acuerdo para concebir del mismo modo su objeto y su campo, ni para utilizar los mismos procedimientos. ¿Por qué reprocharle que en su estado presente no pueda ofrecer una imagen de sí misma casi perfecta, delimitada con precisión y estrictamente deslindada? Cabe cuando menos admitir que, demasiado preocupada en sus inicios, demasiado obstaculizada por opiniones e hipótesis sistemáticas, ha sabido desconfiar de ellas, desasirse de ellas, y así ha ganado; mostrándose cada vez más atenta a la singularidad, a la diversidad y a la complejidad de los hechos que componen su materia, renunciando a la ambición que en un principio alimentó de hacerse con todas las piezas de un solo golpe, al primer golpe, fuerte en «leyes» inmedia-

tamente descubiertas y en conclusiones ya formadas, la «Historia de las Religiones» salió beneficiada. ¿Es ello símbolo de lasitud, de degeneración, de crisis? Antes al contrario, signo de vitalidad, índice de maduración, de crecimiento continuo. Lo más importante es que, por encima de las modas, tal género de investigación haya demostrado su capacidad, que en su eficacia y en su progreso halle su propia justificación. Cuanto llevamos dicho quedará suficientemente demostrado porque es posible un estudio «científico» de los hechos y de los sistemas religiosos, porque la «Historia de las Religiones» se ha adueñado de su objeto, porque se revela fecunda, por las exposiciones reunidas en los volúmenes que integran esta obra, que muestra un balance provisional del conjunto de resultados obtenidos, considerable desde ahora y todavía destinado a enriquecerse.

Poco importa que subsista aún la vacilación, la dificultad en regular querellas de fronteras y cuestiones de precedencia. Basta con que en lo sucesivo se reconozca que «el estudio de la historia religiosa no es más que un caso particular de la historia de la civilización, o, más simplemente, de la historia» (G. Dumézil), o que «el aspecto religioso» de «la vida social» contribuye a componer junto con los demás aspectos («económico, técnico, político, jurídico, estético») «un conjunto significativo» en el que es imposible comprender cualquiera de los factores «si no se coloca en relación con los otros» (C, Lévi-Strauss). Ello implica que la historia de las religiones forma parte integrante de la historia de la humanidad, que tiene cualidad de instrumento indispensable para todo conocimiento del hombre que se quiera completo y total, tal vez incluso para la construcción de un «humanismo integral» como quieren algunos. Colocarla entre las «ciencias sociales» o, más generalmente, más vagamente, entre las «ciencias humanas», incorporarla a la «sociología» o ala «antropología»

es, pues, bastante indiferente. De igual modo, confinarla a la psicología, a la etnografía, a la historia propiamente dicha y a sus disciplinas «auxiliares» o a la filosofía. Sin embargo, si entre ella y sus vecinas no hay, no puede haber más que contactos, intercambios o solapamientos, solidaridad más o menos íntima, tal interdependencia —cuya intensidad varía según los autores y los casos— no la afecta hasta el punto de arrebatarle toda independencia. Tanto puede proporcionar materia a esas otras disciplinas como tomar de ellas parte de sus datos, algunos de sus métodos o de sus teorías. Términos como «psicología religiosa» o «sociología religiosa» son susceptibles tanto de ser referidos a sectores particulares de la psicología o de la sociología como de ser empleados para designar divisiones orgánicas de la «Historia de las Religiones» tomada en sentido pleno. Esta no es menos reacia a dejarse anexionar. De hecho, él área que dice cubrir no coincide exactamente con ninguna otra. Si, por ejemplo, presta cierta perspectiva a los estudios y a las interpretaciones de psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas, es más lo que se les escapa, por cuanto religión y religiosidad son dos cosas distintas que no pueden confundirse. Ha pasado aquella época en que Emile Durkheim, siguiendo a Auguste Comte, ambicionaba organizar la sociología como un cuerpo único y coherente del conjunto de las ciencias sociales, asimilaba lo «sagrado» a una expresión, una proyección de la «conciencia colectiva», consideraba que el «objeto particular» de «la ciencia de las religiones» consistía en «llegar a captar lo que constituye la naturaleza religiosa del hombre», «producto de causas sociales». La pluralidad, la disparidad, el desacuerdo de las diferentes concepciones que los sociólogos, los etnólogos y antropólogos tienen de su disciplina común o respectiva, de su campo, de su alcance, de sus modos de aplicación, son actualmente demasiado grandes para permitir que los

«historiadores de las religiones» —ellos mismos muy divididos— tomen una postura clara entre tanta confusión y respecto a tal confusión.

Es forzoso atenerse a una situación de hecho. Dentro de ciertos límites, por muy vagos y movedizos que sean, el estudio de los fenómenos religiosos —tanto individuales como colectivos— parece difícilmente reducihle, por ahora, a otra cosa que a sí mismo. Sin pretender desarrollarse aparte o al margen, cualquier área que se le reserve persiste en mantener un lugar, una misión, unas tareas distintas. No *tengo nada que añadir a los argumentos que en la introducción de este volumen hace valer Angelo Brelich en favor de la especificidad y por ende de la autonomía del estudio de los fenómenos religiosos. Es más, señalaría con él que no se trata más que de una autonomía muy relativa. Mas, ¿no es éste* ***el*** *sino de muchas otras ciencias en su estado actual, y* ***no*** *sería vano reprochárselo?*

*Sin embargo, la «*Historia *de las Religiones» está en desgracia, incluso en lo que se refiere al nombre. Semejante designación ha sido criticada unas veces y condenada otras. Efectivamente, no hay duda de que en algunos aspectos es una designación impropia o equívoca.*

En *cierto sentido no es más que convención lingüística, querella de palabras. Basta tener en cuenta la doble acepción* ***en*** *que el término es susceptible de ser tomado, para que se disipen muchos malentendidos. Si bien se utiliza para designar el conjunto de la disciplina así denominada, de una forma global, masiva, sin considerar sus subdivisiones ni sus modalidades especiales de aplicación, también puede referirse más estrictamente a uno de sus aspectos, a una de sus ramas. En el primer caso, «Historia de las Religiones» es sinónimo de «Ciencia de las religiones», otro de los nombres que, siguiendo a Emile*

Burnouf y a Fr. Max Müller, también se le ha dado a ese género de estudio, nombre por otro lado discutido hasta el punto de que fue tratado de «pretencioso barbarismo». No hablemos ya de los posibles equivalentes anticipados y utilizados en alguna que otra ocasión, como «Ciencia comparada de las religiones», Religión comparativa, *«Ciencia de la religión» o «ciencias religiosas», los cuales se prestan a objeción y a confusión. «Historia de las Religiones» es, pues, una designación convencional, inadecuada para quienes la toman al pie de la letra y la interpretan con rigor, pero habitual, hoy casi unánimemente aceptada y desde luego preferible a las demás por el uso más frecuente, más común, que de ella se hace. En el segundo caso, el término gana en precisión lo que pierde en extensión. Sólo se aplica a una parte —fundamental— del estudio científico, de la «Ciencia de las religiones» o, si se quiere, «de la Religión», a una de sus áreas especiales de investigación, a uno de sus modos de aproximación y de interpretación. Sin embargo, en este caso, no cabe la indecisión: empleada en sentido restringido, la denominación «Historia de las Religiones» se justifica plenamente.*

En primer lugar, la «Historia de las Religiones» es, efectivamente, «historia». Tal como indica su nombre, la tarea que en principio se le asigna parte de los hechos debidamente constatados o establecidos y consiste en ordenarlos y coordinarlos, en reconstituir conjuntos de doctrinas, creencias, prácticas e instituciones históricamente atestiguados o positivamente verificables. Le pertenece el estudio de todas las religiones, pasadas y presentes, pero examinadas una a una en toda su complejidad y singularidad, bajo el particular aspecto que cada una de ellas ha revestido o reviste en un medio y en una ép ca determinados; se consagra sobre todo a la reconstrucción de la génesis, genealogía y destino de to-

das las religiones. También se dedica a explicarlas, menos en sí mismas que por referencia a su formación, relacionando ésta con las circunstancias y condiciones en que nacieron y se desarrollaron, enriqueciéndola con las influencias externas recibidas por herencia o experimentadas por contacto, conduciéndola a una evolución, a una serie cronológica de estadios en donde cada uno de ellos sólo tiene sentido si se relaciona con el precedente. En todo ello nada hay que difiera de la marcha y procedimientos de cualquier ciencia estrictamente «histórica».

Si se va más lejos, las cosas cambian. Cuando las investigaciones se centran en la «prehistoria», en los pueblos llamados unas veces «sin historia» y otras «sin escritura», en las tradiciones consideradas «inmemoriales», se impone entonces el recurso a técnicas muy diferentes. Además, una vez determinados y examinados en su diversidad y particularidad, hechos y sistemas religiosos exigen ser confrontados entre sí, «comparados», buscando así descubrir la acción que hayan podido ejercer los unos sobre los otros, intentando sobre todo separar los rasgos, los elementos, los temas o las disposiciones parecidas, análogas o comunes. Eso no conduce únicamente a agrupar y a clasificar los hechos y los sistemas religiosos según un determinado número de «tipos», sino a analizarlos en sus formas y en su funcionamiento, a abstraer de la comparación aquellos factores estables o variables cuya presencia y disposición, según se repita o no, define o definiría lo que es en sí toda religión, así como lo esencial de tal o cual religión dada. Se pasa así de lo particular a lo general, de lo «diacrónico» a lo «sincrónico», de las apariencias concretas, de las manifestaciones contingentes a una especie de «constantes», a unas combinaciones orgánicas inteligibles en sí mismas y susceptibles de ser captadas o reconstruidas más o menos idealmente, con independencia de su «actualidad», de su inserción en el tiempo. De cualquier

modo, el nivel «histórico» pasa a quedar, si no abandonado, por lo menos superado.

En la medida que sea posible resumir las muy diversas opiniones enunciadas más arriba, diríamos que una de dos: o la «Historia de las Religiones», la Religionsgeschichte *se opondrá en cierto sentido a la «Ciencia de las religiones» o «de la Religión», a la* Religionswissenschaft, *reservando como objeto de ésta la «esencia» de la religión y limitándose aquélla al estudio del «devenir» de la religión o de las especies particulares de la religión. O bien, formando parte de esa «ciencia», la «Historia de las Religiones» representará el punto de partida, la base primera. Detrás, al lado o delante de ella se distinguirán otros sectores de la disciplina, otras plantas del edificio. Articulada por Max Müller, como* Teología comparativa, *en una* Teología teorética *o* Filosofía de la religión, *se unirá ya sea a una «morfología» o «fenomenología religiosa», coronada ella misma por una «filosofía de las religiones» o «de la religión», o bien se unirá además con una «psicología» y con una «sociología religiosa». Divisiones y repartos que vienen a equivaler a los que, bajo otros nombres, propondría F. Réthoré y E. Goblet d'Alviella: «hierografia», «hierología», «hierosofía» (o «hierognosis», «filosofía de la religión»); o a los que H. Pinard de la Boullaye adopta por su cuenta: «historia de las religiones», «ciencia de las religiones», «filosofía de la religión».*

A pesar de todo, no es una simple cuestión de vocabulario. Cualquiera que sea el sentido en que se tome, la expresión «Historia de las Religiones» encubre un problema de fondo. Efectivamente, entre los dos términos que en ella se unen existe tensión, conflicto latente.

Sinceramente, el fenómeno religioso, aun constatado en el tiempo y en una fecha precisa, no se resuelve en

un fenómeno puramente «histórico». No es sólo que las circunstancias de las que es contemporáneo, que los factores políticos, económicos, sociológicos, psicológicos u otros de los que sin duda es solidario no lo determinan integralmente, es también que su sustancia no se produce ni se agota por completo en el acontecimiento, en su manifestación. Lo que aparece no es algo indiferente, sino una cosa definida cuya naturaleza religiosa y cuyo carácter de «plegaria», por ejemplo, o de gesto ritual, somos capaces de captar espontáneamente. Dicho de otro modo, todo fenómeno religioso toma una determinada forma, *que responde a un* tipo *y supone una* estructura. *Esas formas diversas —pero poco numerosas en suma— se muestran casi constantes a través de la manifestación singular y de todas las manifestaciones ocasionales que de ellas ofrece la historia. Se presentan modificadas en su detalle o en su composición según las particularidades del sistema religioso del cual dependen, según la variedad de las épocas y de los individuos. Poseen una permanencia, una coherencia, unas articulaciones y, podríamos decir, una lógica propias. Es pues, posible, en cierta medida, e incluso absolutamente según algunos teóricos, desprenderlas del tiempo y tratarlas en sí, por sí mismas, fuera de toda perspectiva histórica. Operación tanto menos rechazable cuanto que hacia ella se dirigen y convergen las principales tendencias actualmente seguidas en la materia.*

Ello es así particularmente para la «fenomenología» religiosa. En su estado más actual, la tarea que se ha asignado es precisamente la de separar las estructuras subyacentes en la historia, del caos de líneas superpuestas con las que se hallan mezcladas a primera vista en la realidad; «comprender» dichas estructuras en su composición y en su significación específicas, es decir, como conjuntos relativamente autónomos u orgánicos cuyas partes o elementos no se explican más que en relación

al todo y en función de su conexión recíproca. Pero la «fenomenología» no está sola en su esfuerzo por buscar y reencontrar lo permanente y, en cierto sentido, lo intemporal bajo las apariencias históricas. Hacia el mismo fin tienden otros métodos y otras teorías también modernas cuyos estudios de la «ciencia religiosa» han dado ya sus frutos. La «psicología analítica» o *Tiefpsychologie* de C. G. }ung descubre en la base de las mitologías y en el trasfondo del «inconsciente colectivo» un cierto número de motivos, de imágenes, de símbolos agrupados en «sistemas disponibles»: los «arquetipos», «formas existentes a priori o normas biológicas de la actividad psíquica», «esquemas ancestrales de reacción», universales por tanto, «susceptibles de ser vivificados», reactualizados en «cada individuo» y capaces de ayudarle a regular sus «adaptaciones instintivas». Existe una escuela, cuyos representantes se recluían sobre todo en Gran Bretaña y en Suecia, que intenta explicar gran número de ceremonias solemnes, de complejos mitológicos, de temas o de imágenes simbólicos, especialmente propios de diversas civilizaciones del antiguo Próximo Oriente, por referencia a un *pattern*, a un «patrón», un «tipo», un esquema o un escenario «mítico-ritual» común que dicha escuela reconstruye en su integridad y coherencia primitivas (¿ o ideales?) y que reencuentra, más o menos «desintegrado» o modificado, según los tiempos y los países, en los diferentes medios en donde se ha visto difundido. Cabe también dejar constancia del método «estructuralista» aplicado a todas las áreas de la «antropología social» por Claude Lévi-Strauss, así como del beneficio que del mismo se ha extraído para la interpretación de los mitos. De un modo más general, y por citar a Georges Dumézil, quien en sus admirables trabajos ha renovado en un sentido parecido los principios y los procedimientos de un «comparatismo» caído en desuso durante largo tiempo, la

atención de los historiadores de las religiones se dirige actualmente hacia «las estructuras, los mecanismos, los equilibrios constitutivos de toda religión y definidos, discursiva o simbólicamente, en cualquier teología, en cualquier mitología, en cualquier liturgia. Se ha alcanzado —o se ha vuelto a alcanzar— la idea de que una religión es un sistema, distinto de la polvareda de sus elementos; que es un pensamiento articulado, una explicación del mundo».

Como reacción frente a opiniones hasta hace poco predominantes, muchos autores se inclinan cada vez más a conceder menos importancia al «sentimiento religioso», a considerar inseparable la fe y sus objetos, lo «sagrado» y sus expresiones, sus sustratos, sus agentes. Se tiende a conceder prioridad a la estructura sobre la génesis y a realizar un esfuerzo por comprender y explicar los fenómenos religiosos menos por su origen y formación que por su forma, estudiándolos en sí mismos y en su organización interna o reponiéndolos en el seno de un conjunto sistemático que les da significación y fisonomía propias.

Semejantes perspectivas son muy seductoras. Una vez alcanzado su objetivo, la «Historia de las Religiones» dejará decididamente de ser una ciencia de lo particular para convertirse en ciencia de lo general, en verdadera «ciencia», al tiempo que adquirirá una autonomía casi completa. Ello sería concebirla como lo hacen los «fenomenólogos» sobre todo. A juzgar por el programa que traza uno de los más radicales fenomenólogos, C. J. Bleeker, la «Historia de las Religiones» volverá sobre los elementos fundamentales de toda religión, sobre «las formas religiosas constantes» que, combinadas con «factores irreductibles», «se asocia en una estructura única y original»; volverá sobre los «tipos» ideales susceptibles de ser extraídos de esas diversas estructuras por generali-

zación; sobre la «esencia» de tal fenómeno religioso (por ejemplo, de la *plegaria,* del *sacrificio) y, en definitiva, de la propia religión; en suma, volverá sobre lo que va más allá de las manifestaciones singulares y contingentes de la vida religiosa, al tiempo que las ordena, las domina, las constituye en conjuntos coherentes y significativos. Así el fenómeno religioso será captado, «comprendido», interpretado en sí mismo y por sí mismo, sin recurrir a ningún agente del exterior. Indudablemente, esto que voy a decir lleva las cosas hasta su extremo, pero también va al nudo del problema: a pesar del nombre que se le da, la «Historia de las Religiones» no será verdaderamente ella misma, no es o no será «ciencia» sino por mediación de la «fenomenología»; en tanto que «ciencia de las religiones» se resolverá por entero en la «fenomenología».*

Tal cual ha sido formulada, y sin que sea necesario entrar en detalles, la postura expuesta parece insostenible. En sí, la pretensión de que la «fenomenología de la religión» sustituya a la «Historia de las Religiones» de alguna manera y la absorba, es manifiestamente excesiva para considerarla admirable de entrada. Además, si la «fenomenología» quiere escapar del artificio que suponen las construcciones esquemáticas y abstractas, sus investigaciones deberán conducirse de acuerdo con los datos históricos existentes y bajo el control permanente de la historia; es la única alternativa existente hoy día y seguramente seguirá siéndola por mucho tiempo, tal vez para siempre. «Historia» y «fenomenología» no son tan sólo dos partes yuxtapuestas, superpuestas, de una misma disciplina, una de las cuales proporciona a la otra sus materiales, sirviéndole de punto de partida y de apoyo; no responde únicamente, como admite Henri Hubert, a «dos maneras de ordenar los mismos hechos»: «historia» y «fenomenología» se interpenetran, se completan, se verifican mutuamente. No hay motivo para

separarlas, para oponerlas absolutamente bajo el pretexto de que la una sólo tendría capacidad para explicar lo que la otra no podría sino recoger, registrar, describir. Esta sería una concepción de la historia hoy día desusada, una imagen mezquina y casi caricaturesca. La erudición es indispensable: no conduce necesariamente a compilaciones ininteligibles. Aquel que como «historiador» se ocupa de los hechos religiosos, no puede considerarlos ni tratarlos como puros acontecimientos; por el contrario, él también busca comprenderlos, experimentarlos, penetrar en su sentido, «comprender». Es más: hasta nueva orden, tanto la primacía como la prioridad pertenece al modo histórico de enfoque y de tratamiento de los hechos; la «Historia de las Religiones» es ante todo «historia»; durante su toma de posesión de la cátedra que lleva ese título en el colegio de Francia, Alfred Loisy declaró con razón: «No en balde nosotros somos la historia.» Lo que, bien entendido, no significa que la disciplina así designada sea exclusivamente «histórica» y deba seguir siéndolo. Tampoco conduce a rechazar la «fenomenología», a desconocer su indudable interés. Conviene, por el contrario, acogerla, pero en el lugar y en el rango que le corresponde: en un lugar que no sea desmesurado, entiéndasela como se la entienda; en un rango que, por alto que sea, no le asegure la preponderancia.

No se pretenderá que desde esta perspectiva se allanen los desacuerdos o desaparezca la tensión inherente a las relaciones establecidas o que pueden suponerse entre el estudio propiamente «histórico» y el tratamiento «científico» de los hechos religiosos. Dicha tensión subsiste, formada por una solidaridad necesaria y por una oposición más o menos virtual; en cualquier caso, sólo es posible constatar que, por lo menos provisionalmente, todavía exige la búsqueda de cierto equilibrio: equilibrio siempre inestable y, no hay que decirlo, roto por todos

los especialistas en distintos grados, en un sentido o ***en*** *otro.*

Esta obra no pretende ser una «fenomenología de la religión». El solo hecho de que sea colectiva bastará como advertencia. Un tratado de «fenomenología» completo y sistemático no sólo formaría un volumen distinto bajo otro título, sino que sería la obra de un solo autor y su principal valor radicaría en su unidad, en la conformidad de todas sus partes respecto a una misma idea directriz, en unos principios uniformes. Tratándose de las *religiones y de su «historia» no puede reunir esas características, y, por ende, sería poco deseable que las reuniera. A menos que se entregue a la vulgarización, que acuda a fuentes de segunda o tercera mano, con frecuencia superficiales o mal asimiladas, hoy día nadie es capaz de componer por sí solo una «historia general» o «universal» que englobe todas las religiones y que trate a cada una de ellas con igual fortuna. El área a recorrer no es únicamente demasiado inmensa por su extensión, demasiado variada por su fraccionamiento: cada vez ha ido y va creciendo más, diversificándose, complicándose; por donde quiera que se la aborde, para poder explotarla con todo rigor hace falta una suma de conocimientos adquiridos de otras disciplinas que son en sí mismo diversas, que cada vez se hacen más exigentes, más estrictas y que por su parte tampoco han cesado de extender y de multiplicar su dominio. Vero ¿quién podría poseer todos los conocimientos lingüísticos y filológicos indispensables para ello? Todo historiador de las religiones es, pues, a pesar suyo, un «especialista». Está plenamente convencido de que, como afirmaba Max Müller y al contrario de la tesis diametralmente opuesta de Adolf Harnack, «quien no conoce más que una religión, quien sólo conoce la suya, no*

conoce ninguna». Sin embargo, le es forzoso medir la parte que le corresponde en el área de su propia competencia, atenerse a un sector particular, a tal o cual religión considerada en su conjunto si es que no bajo uno de sus aspectos o, en el mejor de los casos, atenerse a un grupo definido de religiones. Sin duda debe ir más allá, familiarizarse con otras áreas vecinas a la suya o incluso lejanas; el especialista debe informarse de toda suerte de religiones. Pero hasta el uso personal que hace de los datos así obtenidos y de cuanto éstos le sugieren es tributario de otros especialistas, que son los que han tenido un acceso directo a las fuentes y han elaborado los materiales mucho más cerca que él. Tiene necesidad de ellos y éstos, por su parte, están obligados a recurrir a él. Trabaja en cooperación y debe hacerlo así por necesidad; colaboración que oportunamente puede conducir a una «Historia de las Religiones» como ésta.

Tomemos, pues, el sentido más amplio, más usual, del término «historia» para referirnos a lo que constituye la investigación científica aplicada al terreno religioso en su estado presente y en su marcha principal. En esta obra la materia no se distribuye en categorías generales de acuerdo con las cuales pueden catalogarse los fenómenos observados en todas partes o aquí y allá; por el contrario, comprende una serie de exposiciones monográficas, cada una de las cuales se consagra a una religión determinada, circunscrita en el espacio y el tiempo; describe los rasgos originales, el detalle y el desarrollo, si es que existió, de tal religión, en tanto que reúne, resume y prepara los resultados más seguros, los más probables, los más nuevos que al respecto se conocen. Es ante todo una obra de historia a la que sus «prolegómenos» parecerían incluso inscribir en el «historicismo absoluto». Sin embargo, nada hay de exclusivo ni de sistemático en su concepción y en su ejecución. Comienza con unas observaciones respecto a los

seres sobrehumanos, los mitos, los ritos, los sacrificios y el sacerdocio, observaciones que la emparentan con la «fenomenología»; como se verá desde el primer volumen y sobre todo en los últimos, en un gran número de casos, la naturaleza del sujeto tratado, el carácter y el estado de las informaciones que le conciernen, no podían sino obligar a recurrir a otros métodos distintos a los de la estricta investigación histórica. Por lo demás, se ha dejado plena libertad a nuestros colaboradores. Cada uno de ellos ha puesto en práctica los procedimientos que en cada caso ha juzgado mejores o los únicos que podían ser aplicables, según sus gustos o de conformidad con su objeto propio. Uno prefiere éstos, otro aquellos; un tercero los emplea combinados. Particularmente se ha tenido en cuenta la interpretación «comparativa» y sus más recientes resultados: así, por ejemplo, los capítulos relativos a la religión romana, a la India, al Irán y a los celtas han tomado en consideración esa «concepción tripartita del mundo y de la sociedad» que Georges Dumézil ha descubierto «en la base misma de la ideología de la mayoría de los pueblos indoeuropeos». Ningún principio metódico acordado, ninguna doctrina común ni ninguna consigna han dirigido el conjunto de la obra. Una «Historia de las Religiones» como ésta no es un manifiesto de escuela. Cada uno de los que han contribuido a ella ha expresado su propia experiencia, se ha ajustado a la conducta y ha condensado las opiniones que poco a poco le ha inspirado la práctica de su especialidad.

De ahí su diversidad y, no obstante, su cohesión, su relativa unidad. Toda ella tiende a ofrecer del resultado de los esfuerzos, de los progresos conseguidos en cada una de las áreas que comprende, una imagen lo más exacta posible. La intención que guía a esta obra, la meta que se ha propuesto, es la de actualizar, poner a punto y proporcionar el mayor número de datos, de

ideas y de hipótesis posibles, al tiempo que controlar y señalar el grado de certeza y verosimilitud de los mismos. Sin embargo, en algunos casos el camino de la investigación es demasiado desigual para que la propia investigación no presente cierta disparidad y desequilibrio entre sus partes.

El plan y el orden que hemos seguido son más empíricos que metódicos, más prácticos o convencionales que teóricos. Por razonable que sea, cualquier clasificación de las religiones resulta ficticia o coja por algún ado: ninguna se justifica en rigor. Esta también tiene 'go de arbitraria.

De entrada excluye los «postulados evolucionistas» supuestos por los más clásicos antecesores. Ya no parece posible volver con ellos a la unidad de todas las religiones y de su historia respectiva, imaginarlas desplegándose y diversificándose según lr¡s modos y leyes prescritos por Herbert Spencer en el progreso general de la humanidad. Tampoco lo es la idea de una «revelación primitiva», de la que sólo habrían subsistido fragmentos dispersos; no es concebible una forma común de religión que en los orígenes estuviese presente en todas partes y de la que habrían surgido todas las otras, separándose más o menos de ella según las épocas y los países, modificándose en grados diversos. El desarrollo religioso concebido en bloque, ¿se ha adecuado real"ente a las opiniones que sobre él se han tenido a prioi? ¿Ha progresado en una misma dirección, unas veces on lentitud y otras rápidamente, procediendo de lo simple» a lo «complejo», de lo «inferior» a lo «supeior», partiendo de un mismo estado inicial? Es más ue dudoso. No parece, en consecuencia, que haya un undamento para clasificar, como la teoría pretendía hacerlo, las diferentes especies de religión, escalonándolas

a lo largo de una línea general y presuntamente continua de evolución, según que su simplicidad o su complejidad las mantuviese próximas o alejadas del supuesto punto de partida; ni tampoco para agrupar más masivamente las religiones bajo etiquetas correspondientes a los diversos estadios por los que sucesivamente habrían pasado las más avanzadas, pero en los que, por el contrario, las otras se habrían estancado. Así, ya Augusto Comte nos habla de «fetichismo», «politeísmo», «monoteísmo»; E. B. Tylor, de «animismo», «politeísmo», «monoteísmo» R. R. Marrett, de «preanimismo» (o «dinamismo»), «animismo», «politeísmo» y «monoteísmo». Orden progresivo que se reencuentra en otras partes formulado de distinto modo: «religiones primitivas» (Australia, América, Africa), «politeístas», «monoteístas» (fundamentalmente judaismo y cristianismo). A veces se resume en una oposición «tipológica» muy simple: «religiones de la naturaleza» **(Natur-Religionen)** *por una parte y «religiones de civilización»* **(Kultur-Religionen)** *por otra. Orden progresivo que dirige poco o mucho la disposición de numerosos manuales y obras generales en los que ordinariamente el primer capítulo se reduce a una visión global de, las «religiones de los primitivos» o «de los no civilizados», incluyendo todas las del Africa negra, de Oceanía y de América, y, en realidad, limitándose a tratar de la «magia», del «mana» y de nociones similares, de los «tabúes» y del «totemismo».*

Creo que hoy día cualquier especialista está más o menos dispuesto a admitir que hipótesis como las expuestas son en gran parte discutibles, tanto por el principio de que parten, como por las consecuencias a que llegan, que han sido combatidas y que han sido superadas que son ilusiones prácticamente disipadas. La regularidad, la uniformidad de lo que abstractamente se conoce bajo el nombre de «evolución religiosa de la humanidad» parece improbable o, en todo caso, está por pro-

bar. Además, como también subraya Helmer Ringgren, es imposible demostrar que tal o cual religión haya proseguido su marcha o recorrido su prehistoria a través 'e las etapas mencionadas. No basta afirmar que cada religión contiene en sí misma la huella de esas etapas bajo la forma de «supervivencias»: haría falta recons-'ruir, aunque sólo fuese por pura conjetura, tales estadios nteriores. Pretender que en todos los casos es posible emontarse en el tiempo hasta alcanzar un estado origi-al que sería común a todas las religiones, todavía es ás manifiestamente quimérico. La especie de sucesión ronológica que se ha pretendido establecer no es tan ólo ideal: equivale ct un orden jerárquico que implica n juicio de valor, que reposa sobre un prejuicio denun-iado muchas veces. Sobre todo en materia religiosa, «anterior» y «posterior» no son necesariamente sinónimos de «inferior» y «superior». Además de que los criterios invocados son insuficientes y de que es muy dudoso que el paso se realice siempre de lo «simple» a lo «complejo» (numerosos sistemas religiosos hasta hace poco considerados como «arcaicos», de hecho se revelan mucho más complicados que los más recientes); cada vez n mayor medida se rechazan términos tales como «pri-itivo», «no civilizado», «religiones naturales» —así ha sucedido, definitivamente, con el de «salvaje»—, y cada vez más, las concepciones que suponen son juzgadas rbitrarias o falaces. Actualmente no existe ningún pue-lo vivo en «estado natural», desprovisto de toda «cul-ura», y tal como señala Maurice Leenhardt, «el hombre de los pueblos "arcaicos" no conoce la naturaleza; no personifica las fuerzas y menos todavía extrae de ella las leyes.» «Las sociedades que observa el etnógrafo no son más primitivas que las otras» —señala por su parte Claude Lévi-Strauss—; «no permiten el acceso al conocimiento de los estadios arcaicos del desarrollo de la humanidad»; su estudio no sirve «para descubrir al pri-

mitivo tras el civilizado». O bien, siguiendo a Georges Dumézil,' «lo que es primitivo tipológicamente, puede no serlo cronológicamente. Seria preferible hablar de formas "toscas" o "inferiores" sin aplicar a esas palabras ninguna nota peyorativa». Respecto a «mana» y a sus equivalentes, respecto a «tótem» y a «totemismo», nadie ignora o nadie deberla ignorar que son términos y nociones cuyo empleo abusivo está condenado y cuya significación «desmitificada» está «desmitificada». Además, independientemente de referencias y de preferencias subjetivas, ¿qué se entiende por «progreso»? Suponiendo que consista en la depuración del sentimiento religioso cada vez más liberado de toda forma o violencia exterior, de toda institución, de todo objeto, ¿no se corre el riesgo de abolir cualquier religión, la religión en sí misma al no poder desarrollarse y «mejorar», sino disolviéndose y negándose? Tal como se imaginaba en el siglo XVIII, ¿no sería la «teología del ateísmo», de la «religión natural», la última palabra, la más alta y suprema expresión del cristianismo? Los dramas de la «aculturación», de los cuales los últimos tomos de esta obra ofrecerán algunas muestras, prueban que la transición de una religión a otra no se produce llana ni automáticamente. Por regla general, cualquiera que haya sido la influencia que unas hayan podido ejercer sobre otras, cualquiera que haya sido la reforma que tal religión haya aportado sobre la precedente, todas las religiones positivamente atestiguadas tienen su significación, su valor y su justificación propias. De cualquier modo, no cabe integrarlas en una serie única que las ordenaría, las subordinaría entre sí al situarlas en los diferentes estadios de un mismo proceso cuyos momentos sucesivos representarían

Caben otras posibles clasificaciones, pero sin que se imponga ninguna de ellas. Algunas son tan sucintas que reparten el conjunto en «religiones históricas» y en «religiones no históricas», o bien en «religiones dotadas de

un libro o de una literatura» y en «religiones desprovistas de documentos escritos». Otras recurren a la geografía, a la etnografía o a la lingüística para establecer sus agrupaciones o divisiones por países o partes del mundo, según las razas o según las lenguas; o bien, fundándose en la sociología, distinguen entre «religiones tribales», «nacionales», «mundiales» o «universales». En otras clasificaciones prevalece la «forma» y el «tipo», y los criterios o principios puestos en práctica son decididamente de orden filosófico, psicológico o «fenomenológico». Así tenemos con Hegel y Caird: «las religiones naturales» o «religiones de subsistencia» (que consideran a Dios como «objeto»), las «religiones de individualidad espiritual» (en las que, por el contrario, Dios es considerado como «sujeto») y la «religión absoluta». O con Siebeck: «religión primitiva», «religión moral» (morality religión) *y «religión de salvación»* (redemptive religión). *Según la concepción que se formen de lo divino o de Dios, las religiones serán clasificadas, por ejemplo, en «mágicas», «polidemonistas», «animistas», «politeístas», «henoteístas», «monoteístas», «panteístas» o «monistas». Si se presta mayor atención a la actitud tomada por el hombre respecto al mundo, se propenderá a distribuir las religiones en tres grupos: las que buscan afirmar el mundo; las que tienden a escapar del mundo; las que pretenden transformarlo. De acuerdo con G. van der Leeuw, pueden resultar distinciones más complicadas: «religiones de alejamiento y de huida», de «combate», «de reposo», «de inquietud», «de ímpetu o de forma o figura», «de infinitud y de ascesis», «de la nada y de la piedad», «de voluntad y de obediencia», «de majestad y de humildad» y, finalmente, «de amor».*

Es obvio que clasificaciones de este último tipo no convienen a una obra como ésta, que se esfuerza por mantenerse en el nivel de la realidad histórica y por volver a trazar, sobre un plano de igualdad, los rostros con-

cretos de las religiones, de cada uno de los grupos de religiones que estudia. Como les ocurre a todas las empresas del mismo género, le ha sido imposible evitar el fatal obstáculo de adoptar un cuadro estrictamente cronológico y mantenerse dentro de sus límites. No podía renunciar a ello por completo tratándose de «historia» y no de «tipología», «morfología», «fenomenología» **o** *«filosofía»; mas como a la vez rehusaba asimilar a una secuencia temporal la serie ideal que de una forma de religión a otra pretende establecer el «evolucionismo», no podía alinear tras ella sus capítulos sucesivos. No le quedaba, pues, más remedio que establecer un compromiso inevitable y circunstancial: alternar o combinar el orden diacrónico y el orden sincrónico con distinta fortuna. Asimismo, ha tenido que optar por una distribución geográfica y repartir toda la materia en dos grandes masas de volumen desigual: una de ellas —las dos terceras partes de la obra— se halla compuesta por las religiones —antiguas y modernas, muertas o vivas— de Occidente y del Próximo, Medio y Extremo Oriente; la otra —los volúmenes finales— comprende las religiones propias del Africa negra, de Oceanía, Indonesia, América del Norte y del Sur, Eurasia Septentrional y región ártica, además de conjeturas relativas a la prehistoria. Semejante división no es muy distinta de aquella otra que distingue entre las religiones provistas de una literatura o de una documentación escrita y las religiones de los pueblos denominados «sin escritura». El solo hecho de que las hayamos tratado no en primer lugar* **y** *delante de todas las demás, sino a continuación de ellas, el hecho de que hayamos puesto el mismo cuidado en exponer con detalle la estructura de cada una de ellas* **y** *su estado actual, bastará para mostrar que descartamos las nociones más o menos caducas o falsas de «primitivo» y de «no civilizado» y que las situamos a* ***todas*** *en el mismo plano de igualdad.*

La economía, las articulaciones de toda la obra también poseen sus particularidades. El plan adoptado para distinguir, distribuir y equilibrar las diferentes partes no es de los más notables, tanto más cuanto que, por motivos técnicos, hemos tenido que escindir el contenido en varios volúmenes. De ahí las intrusiones de uno sobre el terreno del otro.

Este tomo tiene su prolongación en los siguientes, de modo que debería formar con ellos un único volumen. Si tras una introducción general comienza con un cuadro de las religiones occidentales y orientales de la antigüedad consideradas en sus formas más antiguas, «arcaicas» y, para muchos, «clásicas», a continuación muestra cómo a partir de algunas de ellas se constituye y desarrolla en su seno o al margen de las mismas un tipo de religiones relativamente nuevo y de más reciente aparición: «religiones universales» y «religiones de salvación», en las que se ponen en juego factores análogos y en donde la aspiración individual a la «liberación» y a la «redención» coincide a menudo con la tendencia a la ecumenicidad. Sin embargo, en los tres primeros tomos sólo se abre el primer postigo del díptico: el segundo no se abrirá hasta los tomos siguientes. En el cuarto tomo se examina la formación de religiones en la India y en el Extremo Oriente (hinduismo; jinismo; budismos indio, chino y japonés; taoísmo); el quinto y sexto tomos examinan el mundo mediterráneo y el Próximo Oriente (las religiones orientales en el Imperio romano; el judaismo desde la cautividad de Babilonia hasta la revuelta de Bar Kokheba; el cristianismo de los tres primeros siglos; la Gnosis y sus diversas especies: «clásica» o cristiana, hermética, mandea y maniquea; el propio maniqueísmo; el nacimiento del Islam). Ambos son dos aspectos de un mismo tema, dos porciones simétricas de un mismo todo, pero, por desgracia, separadas la una de la otra.

Asimismo, los tomos séptimo, octavo y noveno forman un bloque que se corresponde a pesar de su accidental separación. Ambas están consagradas a las «religiones constituidas» y a sus «contracorrientes», si bien una las estudia «en Occidente», en el Próximo Oriente y en Irán (Iglesia sasánida y mazdea; judaismo después de la revuelta de Bar Kokheba; cristiandades orientales; cristianismo occidental en la Edad Media; Reforma y protestantismo; Iglesia ortodoxa; catolicismo post-tridentino; inconformismos religiosos de Occidente; absolutismo cristiano, espiritismo y teosofía; francmasonería), y la otra «en Asia» (Islam y sectas islámicas; movimientos religiosos de la India moderna; lamaísmo y sectas del Tíbet; budismo síngales y del Sudeste asiático; cultos y sociedades secretas de la China imperial; sectas religiosas del Vietnam; shinto de Estado y sectas del Japón moderno).

Claramente distinta de las precedentes, la última sección de la obra también se divide en dos partes, pero esta vez solidaria y continuadamente ordenadas la una a continuación de la otra. Precedida de una visión de las «hipótesis de la Prehistoria» y acabando con una breve «historia de la historia de las religiones», la mayor parte de los últimos tomos, si bien tratan del conjunto de las religiones «de los pueblos sin tradición escrita», a muchos de ellos los enfoca bajo un doble aspecto. De entrada exponen lo que cada una de ellas o cada uno de sus grupos ha sido o es en sí, en su realidad y en su originalidad, ya se trate de las religiones de las civilizaciones precolombinas o de las del Africa negra, del Pacífico, de América, de los pueblos árticos o altaicos. A continuación trata de los «movimientos religiosos nacidos del cambio cultural», es decir, de los contactos, de los intercambios recíprocos o, con mayor frecuencia, de los roces y conflictos provocados por el encuentro, la interpenetración y el enfrentamiento de dos modos distintos de cul-

tura, uno de los cuales, amenazado en su integridad, casi siempre intenta adaptarse al otro que es considerado superior, ya sea para asimilarse a él o para resistirle. Movimientos que, en combinación con el cristianismo —religión dominante de la civilización «blanca», «occidental»—, pero también en reacción y de alguna manera como sublevación contra él, responden a otras tantas metamorfosis, reinterpretaciones, resurgimientos, creencias, prácticas y actitudes reveladores de una infraestructura religiosa permanente o preexistente. De ahí su interés, tanto más vivo cuanto que nos es dado observar en lo inmediato su eclosión y su extraordinaria abundancia. En esta segunda subsección se han inventariado también las diversas especies y las formas variadas: movimientos «nativistas» y otros en Africa negra; «mesianismo» en Africa del Sur; «mesianismo», «ghost-dance» y «peyotismo» en América del Norte; manifestaciones de tendencias análogas en Indonesia y en América del Sur; «cultos cargo» y «mesianismo» en Oceanía; cultos afroamericanos como el «vodú», la «macumba» y el «candomblé».

Semejante cuadro y tales divisiones son defectuosos y comportan cierto artificio. Se les puede reprochar que las religiones de la América precolombina estén entre las de los «pueblos sin escritura». A estas divisiones se les reconocerá por lo menos el mérito de ser cómodas, más cómodas que otras muchas posibles. La infinita variedad de los hechos y de los temas a tratar y a ordenar exigía que en su conjunto fuesen claras y ágiles: que a veces lo sean demasiado era inevitable. Lo importante es que hayan sido las más aptas para satisfacer el objetivo que se perseguía: cubrir el área espacio-temporal más extensa posible, pero sin explorarla ni explotarla al hacerlo; reunir el mayor número posible de materias, pero sin amontonarlas confusamente; dentro de lo posible, no descuidar ni dejar nada en la sombra o en el olvido; no

rechazar ninguna forma o especie de religión, sino colocarla en su lugar y en los límites precisos; dar cabida a todas, poner cada una en su lugar.

Nos preguntamos si esta «Historia de las Religiones» habrá conseguido ser lo que queríamos que fuese: completa y fiel, tan completa y fiel como fuese posible. El lector juzgará. Pero incluso si descubre algunas lagunas e imperfecciones —de las que, por lo demás, somos los primeros en tener conciencia—, creemos que no podrá desconocer el cuidado constante que hemos puesto en exponerlo todo de acuerdo con su plena vigencia, según su estado más actual; en ir más al fondo y al detalle de las cosas de lo que ordinariamente suelen hacerlo las obras de este mismo género. Ya desde este primer volumen el lector constatará, por ejemplo, el cuidado que se ha puesto en considerar los más recientes descubrimientos, opiniones e hipótesis. Observará también el número, la variedad y la extensión de los capítulos que han sido consagrados a las religiones africanas, oceánicas y americanas. Sobre todo se sorprenderá de la importancia concedida a los movimientos o agrupaciones de inspiración puramente «espiritual» o «mística», a las corrientes y a las doctrinas «esotéricas». De cualquier modo, puede estar seguro de hallar, junto a informaciones probadas y seguras, buen número de elementos nuevos.

Publicación de tal amplitud y de tan larga duración sólo podía llevarse a buen término gracias a la eficaz y paciente abnegación de gran número de colaboradores escogidos entre los mejores especialistas. Sin su concurso, esta obra no sería lo que es: ni siquiera habría sido. Debo expresarles a todos mi profundo agradecimiento, particularmente a M. André Caquot, el principal artífice y, a decir verdad, más que yo, el maestro de obras de esta

empresa: él es quien ha asumido las más duras tareas, desde el proyecto inicial hasta la organización del equipo de redacción y la coordinación del trabajo. Asimismo, me es muy agradable dar las gracias al secretariado de la 'Enciclopedia de la Pléiade, y singularmente a Mme. Odette Drocourt, por la ayuda comprensiva e imprescindible que en todo momento he recibido de ellos: problemas planteados por la propia edición, correspondencia con los autores, revisión de los manuscritos y corrección de las pruebas, composición de los índices y de los gráficos. ¿Es necesario expresar el placer y el provecho que he obtenido de las conversaciones mantenidas y del trabajo realizado con mi viejo amigo Raymond Queneau? No *hemos hecho más que proseguir unas conversaciones iniciadas hace casi cuarenta años sobre un tema que a ninguno de los dos ha dejado de apasionarnos.*

Henri-Charles PUECH

Prolegómenos a una historia de las religiones

Desde hace más de un siglo —y precisamente después de la publicación de las primeras grandes obras de F. Max Müller— se habla de la «historia de las religiones» o de la «historia comparada de las religiones» como de una disciplina científica a la altura de cualquier otra. Todavía hoy, sin embargo, no parece que la existencia y la razón de ser de dicha disciplina se acepten como obvias a igual título, por ejemplo, que la filología clásica, la historia de la literatura, la lingüística, la egiptología y otras disciplinas humanísticas. En ningún país se prevé la inclusión de la historia de las religiones en los estudios de enseñanza media, mientras que en todas partes, junto a la historia política, se estudian la de literatura, filosofía o arte. El número de cátedras universitarias para dicha materia es asimismo muy restringido, y pueden contarse con los dedos de la mano las publicaciones periódicas especializadas en el tema. Esta situación de hecho refleja una incertidumbre general —cuando no un escepticismo declarado— frente a la justificación teórica o a la posibilidad práctica de la historia de las religiones como una disciplina autónoma.

Teóricamente, una disciplina científica autónoma —es decir, relativamente autónoma, puesto que la autonomía absoluta no es propia de ninguna disciplina científica (la filología clásica, por ejemplo, recurre a la lingüística, a la paleografía, a la historia antigua, etc., y viceversa)— se justifica en la medida en que sus métodos y objeto son específicos y no pueden confundirse con los de ninguna otra. Una constatación tan simple basta para plan-

tear una serie de problemas harto complejos: serán ellos los que constituyan el contenido de los presentes prolegómenos.

1. ¿QUE ES LA RELIGION?

¿Es que tiene la historia de las religiones un objeto específico? En apariencia, la respuesta es fácil: naturalmente que sí, y su objeto lo constituyen, precisamente, aquellas religiones cuya historia estudia. Pero surge a menudo otra pregunta: la de si la «religión» en sí misma constituye un fenómeno autónomo, bien distinto de los restantes fenómenos culturales. ¿Acaso no es una mezcla ideológica heterogénea de doctrinas filosóficas y sociales, de elementos fantásticos, de sentimientos y de prácticas de la más diversa índole? Aún no hace mucho tiempo se pretendía que la religión no era sino una ciencia rudimentaria que, en la evolución humana, precedió a la formación de las ciencias propiamente dichas; e incluso en nuestra propia época, Benedetto Croce negaba la independencia de una «categoría» religiosa que él consideraba como un subproducto de las categorías «lógica» y «moral».

Ciertamente, no han faltado defensores de la autonomía del fenómeno religioso. En su célebre trabajo ***Das Heilige*** *(Lo santo)* (1917), Rudolf Otto se esfuerza por demostrar el carácter específico de la experiencia de lo «sagrado», irreducible a cualquier otra categoría de la experiencia humana y que sería el fundamento de toda religión. Pero aun prescindiendo del hecho de que Otto y sus discípulos insinuaban, sin justificación científica alguna, que la experiencia de lo «sagrado» se fundamentaba en algo objetivamente existente, subsiste la cuestión de si al introducir tal criterio distintivo del fenómeno religioso no se estará a un paso de la simple

tautología: religión es aquello que se funda sobre lo «sagrado», y es «sagrado» cuanto se halla en la base de toda experiencia religiosa.

Ciertamente, para quienes admiten un fenómeno trascendente y objetivo en la base de la religión, el problema de la autonomía de esta última no parece complicado: lo «sagrado» —o expresado mucho más concretamente: Dios— existe, y la religión no es más que la relación humana establecida con dicho objetivo existente. Independientemente de la postura religiosa de cada uno, es necesario admitir que no convienen al historiador semejantes presupuestos: la existencia objetiva de lo «sagrado» o de Dios puede ser creída por fe, o bien puede ser objeto de discusiones metafísicas; pero no es legítimo introducirla como presupuesto en los estudios históricos. Por eso, desde este punto de vista, es inadmisible la postura de quienes consideran las religiones históricas como simples variantes de «la» religión, es decir, en la práctica, como formas más o menos degeneradas o decadentes de la única religión verdadera, determinada por la realidad objetiva trascendente (escuela del Padre W. Schmidt).

Puede, por otra parte, tomarse una postura en cierto modo análoga, y de hecho se ha tomado con frecuencia (G. van der Leeuw, por ejemplo), aunque sin presupuestos explícitamente fideístas o metafísicos: es el caso de quienes afirman que la religión es un fenómeno umversalmente humano, en tanto que innato y congénito al hombre como tal *(homo religiosus* según el modelo del *homo faber).* Sobre esta base, las diferentes religiones aparecen simplemente como las diversas manifestaciones concretas de una única facultad humana. Sobre esta convicción se fundamentan las diversas formas dejo que se ha dado en llamar «fenomenología religiosa». Sin detenernos de momento en una evaluación del método fenomenología), debemos decir, ya ahora, que la presu-

posición de una religión «innata» en el hombre no puede, en modo alguno, ser aceptada por el historiador. Este, en tanto que tal, sí puede, en efecto, constatar e interpretar los hechos comprobados, pero no así formular juicios sobre épocas remotas e indocumentadas, ni mucho menos sobre el porvenir; en otras palabras, al historiador le está permitido observar que todas las civilizaciones pasadas y actuales de las que disponemos de documentación segura, presentaban o presentan algún tipo de manifestación religiosa, pero esta observación no le da derecho a emitir ninguna conclusión sobre civilizaciones y épocas poco conocidas (como aquellas que se remontan, por ejemplo, a varios cientos de milenios), o sobre civilizaciones futuras. La tendencia que en el curso de los últimos siglos presenta la civilización occidental hacia el laicismo, así como la actual existencia de sociedades no religiosas, tal vez sean hechos demasiado recientes para medir su alcance histórico, pero pueden servir para ponernos en guardia contra la abusiva generalización inherente a la tesis del *homo religiosus*.

Admitiendo la tesis de la religión «innata», desplazaríamos el estudio de las religiones desde el dominio de la historia hacia el de las ciencias naturales. Es ésta una afirmación igualmente válida para la orientación psicologista según la cual la religión se reduce, como fenómeno secundario, a factores psíquicos inconscientes, individuales o colectivos. La psicología, en tanto que ciencia natural, tiende a establecer las leyes naturales que gobiernan su objeto: la psique. Si las religiones fuesen el producto de leyes psicológicas permanentes, quedaría sin explicación su extrema variedad histórica; la historia, en efecto, no se rige por leyes naturales fijas. Sólo si se admite, como es verosímil que así ocurra, que la psique en sí misma está, al menos en cierta medida, histórica y culturalmente condicionada, la consideración de los factores psicológicos puede revelarse útil para el estudio

de la historia de las religiones: pero, en este caso, ya no se trata de concebir las religiones como productos puramente psíquicos.

La realidad histórica no conoce más que una pluralidad de religiones y no «la religión», tenga ésta su fundamento en lo trascendente, en la «naturaleza humana» o en las «leyes» psicológicas. En cambio, para poder hablar de «religiones», incluso en plural, se hace necesario un concepto único de la religión, pero un concepto abstracto, como el de árbol, aun cuando en la realidad no exista árbol alguno que no sea un árbol concreto. Para descubrir cuál sea el objeto de la historia de las religiones, es inevitable plantear el problema de cómo definir el concepto de religión. Ahora bien, tan sólo en el curso de los últimos cien años se han propuesto más de un centenar de definiciones, ninguna de las cuales se ha impuesto definitivamente. Las razones del fracaso de estas tentativas suelen ser muy simples: o bien se parte de presupuestos no científicos, o bien se busca el fundamento sobre una única religión o sobre un único tipo de religiones y la definición no es aplicable a otras; también puede ser que no se tenga en cuenta más que un solo aspecto de las religiones (el doctrinal o el subjetivo y sentimental, o también el puramente externo). Pero es difícil creer que razones semejantes sean suficientes para explicar que jamás se haya dado, hasta el presente, una definición satisfactoria del concepto «religión».

Dicha dificultad se explica, en efecto, por otra razón que suele olvidarse frecuentemente, a pesar de su evidencia: que el concepto de religión se ha formado (y puede decirse que continúa formándose) a lo largo de la historia de la civilización occidental. Es importante recordar que ninguna lengua primitiva, ninguna civilización superior arcaica, ni siquiera la griega o la romana, más próximas a nosotros, poseen un término que corres-

ponda a este concepto que históricamente se ha definido en una época y en un medio particulares. (Se observará que la palabra «religión» deriva directamente del latín *religió* —¡y cuántas definiciones de religión han tomado como punto de partida una u otra de las presuntas etimologías del término latino *relegere* o *religare!*—. Pero el término latino no poseía la acepción moderna de religión; indicaba simplemente un conjunto de observancias, advertencias, reglas e interdicciones que no hacían referencia, por ejemplo, ni a la adoración de la divinidad, ni a las tradiciones míticas ni a la celebración de las fiestas, ni a tantas otras manifestaciones consideradas hoy día como «religiosas»). Querer definir la «religión» es querer dar un significado preciso a un término forjado por nosotros mismos y que nosotros empleamos normalmente con las más vagas e imprecisas significaciones. Se trata, pues, de una definición funcional, de determinar un concepto para que pueda ser utilizado con fines científicos, y no de una definición basada en los caracteres de una cosa, distintos *in re* respecto a otra (como sería, por ejemplo, la definición del bronce como una aleación que contiene un porcentaje dado de cobre y estaño, definición que es válida independientemente de toda época histórica y de toda situación cultural). No debe olvidarse que apenas hace un siglo se afirmaba todavía de ciertos pueblos primitivos, mientras se discutían sus ritos, creencias y seres imaginarios, que vivían «ignorantes de todo aquello que pueda parecerse a una religión», y ello porque todavía se le daba al término «religión» un sentido que dependía muy estrechamente de la experiencia religiosa cristiana, mientras que hoy en día seguimos utilizando el mismo término, pero con una acepción considerablemente más amplia. Se trata, pues, ante todo, de saber cómo queremos definir un término que se emplea con diversos sentidos, a fin de que, dotándolo de un significado que no se preste a confusión,

pueda utilizarse con fines científicos. Pero en el terreno histórico —al contrario de lo que sucede en el de las matemáticas o en el de la lógica pura—, una definición *a priori,* por precisa que sea, no sirve para nada; la condición de su utilidad estriba en que a dicha definición corresponda, efectivamente, una realidad histórica coherente y distinta de las otras. Con otras palabras, no esperemos que el concepto de «religión» —nacido como un producto histórico de nuestra civilización y, por consiguiente, sujeto a determinadas alteraciones en el curso de la historia— posea *ab aeterno* un significado preciso que, todo lo más, debemos «reencontrar»; al contrario: somos nosotros, con fines científicos, quienes debemos «dar» un significado a dicho concepto impreciso; por otro lado, de nada serviría dárselo arbitrariamente, ya que debe poder aplicarse a un conjunto real de fenómenos históricos susceptibles de corresponder al vocablo «religión» —vocablo extraído del lenguaje corriente e introducido en la terminología técnica—, una vez que su sentido haya sido determinado de modo inequívoco.

Conviene volver sobre dos observaciones que ya hemos hecho anteriormente: de un lado, que en las lenguas de otras civilizaciones distintas a las del occidente postclásico no existe término alguno para designar la religión; y, de otro, que todas las civilizaciones históricamente conocidas han tenido manifestaciones que nosotros llamamos religiosas, o, dicho más simplemente, han poseído aquello que nosotros estamos acostumbrados a denominar una religión. Todo ello significa que, incluso sin darnos cuenta, presuponemos o bien que se puede tener una religión sin poseer el concepto, o bien que nuestro concepto de «religión» es válido para determinados conjuntos de fenómenos, los cuales, en las civilizaciones en que aparecen, no se distinguen como «religiosos» de otras manifestaciones culturales. Vale la pena intentar aclarar estos nuestros presupuestos implícitos.

En la mayor parte de las civilizaciones que nosotros llamamos «primitivas», lo que denominamos «religión» se manifiesta hasta en los menores detalles de la vida cotidiana: la alimentación, el vestido, la disposición de las habitaciones, las relaciones con los parientes y con los extraños, las actividades económicas y las distracciones se rigen sin excepción por unos principios religiosos; pero en estas sociedades, cuando un individuo ejerce su actividad normal, no es necesariamente consciente de estar obrando al mismo tiempo sobre un plano «profano» y sobre un plano «religioso»; en la medida en que su universo cultural es cerrado y orgánico, probablemente dicho individuo no reciba ningún estímulo susceptible de provocar en su espíritu esas distinciones que nosotros establecemos entre los diferentes aspectos de su acción. El mismo se fabrica el vestido, la casa, las armas; se ocupa de la mujer, del padre, del cuñado, del tío, del forastero; come o ayuna, trabaja la tierra a sale de caza, «tal como se hace» o «como siempre se ha hecho», sin hacerse preguntas acerca del por qué de su modo de obrar. La «religión» forma parte de su vida y no hay motivo para que la distinga de los restantes aspectos de su existencia. Todo esto es igualmente válido para las numerosas civilizaciones llamadas «superiores». Conviene añadir a este esquema —algo simplificado—, a modo de correctivo, que incluso antes de establecer una distinción consciente entre los diversos órdenes de su actividad, un grupo humano puede adoptar ciertas formas prácticas de diferenciación al confiar, por ejemplo, las funciones religiosas por excelencia a determinadas personas tales como hechiceros, chamanes, adivinos o sacerdotes, o bien al concentrar ciertas actividades «sagradas» en determinados días, como puedan ser las «fiestas»; pero todo ello no implica todavía una clara conciencia de la distinción entre el hecho «religioso» y los restantes órdenes de hechos.

Por otro lado, si desde hace siglos, desde los comienzos del cristianismo, empleamos los términos «religión», «religioso», «sagrado», etc., a pesar de las diversas acepciones que hayan podido tomar, si desde hace tiempo buscamos darles una significación más precisa, si extendemos a veces su sentido para poderlos aplicar a unos hechos de otro modo poco susceptibles de ser explicados, todo ello es una prueba evidente de que percibimos una diferencia «objetiva» entre aquello que, en cualquier civilización, aparece determinado por la religión y aquello otro que podemos considerar como independiente. Volvamos a uno de los ejemplos precedentes: el hombre de cualquier civilización «primitiva», para construir su casa, sigue simplemente el método en uso de la civilización en cuyo seno vive, sin tener la menor conciencia de estar aplicando, al actuar de esta manera, cierto número de principios heterogéneos calificados por nosotros de «prácticos», «estéticos», «sociológicos» y «religiosos». Observamos, en efecto, que el empleo de ciertos materiales, procedimientos y técnicas aseguran a la construcción, la estabilidad y la aireación necesarias, la defienden contra la lluvia, permiten la eliminación de los detritus, etc. Si, no obstante, constatamos que entre los diferentes materiales (maderas, fibras, etc.), equivalentes entre sí desde el punto de vista funcional, su elección recae sistemáticamente sobre unos, en tanto que los otros son sistemáticamente descartados, esto significa que intervienen razones de otro orden que las puramente prácticas. En ciertos casos, tal elección parecerá dictada por criterios que calificaremos de estéticos; entre dos tipos de madera igualmente resistentes y fáciles de trabajar, la elección recaerá sobre la más brillante o sobre la que tenga determinado color. En la disposición de las estancias o de los lechos destinados al marido, a la mujer, a los niños y, eventualmente, a otras personas que vivan en el seno de la familia, distinguiremos la aplicación de criterios de

orden sociológico, como sería la prioridad concedida a un sexo sobre el otro, a una edad respecto a otra. Pero si uno se percata de que la elección es constante, incluso entre materiales equivalentes no ya desde el punto de vista práctico, sino también estético, o que la disposición preferencial de las habitaciones o de los lechos no asegura ninguna ventaja al miembro de la familia socialmente considerado más importante, en ese caso todo induce a concluir que entre los criterios que presiden la construcción de la casa existe uno que no es ni «práctico», ni «estético», ni «sociológico». Y cuando finalmente descubrimos, por ejemplo, que el material vegetal preferido o el tratamiento de privilegio que significa el lado derecho o el izquierdo son adoptados aun cuando no intervenga ningún factor práctico, estético o de otro tipo, concluiremos que el motivo determinante de la elección es de orden religioso; pasaremos de la hipótesis a la certidumbre cuando observemos que en las acciones que acostumbramos a definir como «rituales», o en los relatos por nosotros considerados como «mitos», se adoptan o se mencionan los mismos materiales o la misma distribución.

Al calificar de religiosos esos motivos o esas acciones, indudablemente nos basamos en un concepto implícito de religión. En la simple acción individual del hombre que se construye su casa distinguimos unos aspectos e intenciones prácticos, estéticos, sociológicos y religiosos. Pero cualquiera que conozca, aunque sólo sea superficialmente, un cierto número de religiones, sabe que los valores religiosos pueden atribuirse a las cosas más diversas: se habla comúnmente de ideas, doctrinas, convicciones, creencias, relatos religiosos, acciones individuales y actitudes duraderas, de normas, prohibiciones, relaciones determinadas por la religión, de personas, animales, plantas, materiales, objetos naturales o fabricados que se definen como «sagrados», de lugares, épocas, imágenes,

de símbolos sagrados o religiosos, etc. La calificación de sagrado o religioso se basa siempre, en este caso —al igual que en el ejemplo considerado hace un instante—, sobre un concepto latente. Parece oportuno recurrir, ante todo, al arte socrático de la mayéutica para traer a la superficie ese concepto todavía indefinido y verificar a continuación si posee el carácter unívoco y coherente indispensable a los términos científicos.

Este modo de proceder —inicialmente empírico y posteriormente crítico— presenta de entrada dos ventajas. La mayor parte de las definiciones prefabricadas del concepto de «religión» fallan por no englobar jamás todos los hechos que en las diferentes civilizaciones estamos habituados a considerar como «religiosos». Como ya hemos dicho, se ha podido afirmar, a partir de ciertas ideas preconcebidas (y de las definiciones más o menos implícitas que se derivan de ellas), que un pueblo puede practicar unos ritos y, sin embargo, ser ignorante de toda «religión». De igual modo, partiendo de ciertas definiciones de la «religión» (fundamentadas, por ejemplo, en la adoración de seres sobrehumanos), se ha creído necesario excluir al budismo de entre las religiones. Si, por el contrario, uno parte de la empírica del empleo del término, puede tener la fundada esperanza de hallar en su base un concepto lo suficientemente extenso como para abarcar la totalidad de los fenómenos que consideramos religiosos. La segunda ventaja reside en el hecho de que, teniendo en cuenta la extrema variabilidad de los fenómenos a los cuales estamos acostumbrados a atribuir un valor «religioso», la ausencia de una definición *a priori* evita constreñirlos desde el principio a un orden sistemático, permitiendo en cambio analizar un cierto número de ellos siguiendo cualquier orden hasta el momento preciso en que descubramos el sentido de su común denominador «sagrado», el cual podría ser verificado a continuación mediante los restantes fenómenos.

Cuando se considera la larguísima relación —aunque incompleta— de cosas que, en las distintas civilizaciones, pueden aparecer como «sagradas» o «religiosas», lo que sin duda llama nuestra atención sobre todo es el hecho de que las mismas cosas pueden, en otros casos, seguir siendo perfectamente «profanas». Ante semejante constatación —que, de paso, excluye por completo del campo de nuestra investigación la hipoteca de una presunta sacralidad objetiva inherente a ciertas cosas—, el enunciado del problema no puede ser otro que éste: «¿Qué es lo que, en ciertas civilizaciones, confiere importancia religiosa a aquello que en otras puede no tenerla?» Esta es ya una cuestión estrictamente histórica, puesto que su respuesta requiere, en todos los casos particulares, el estudio de civilizaciones históricas concretas; pero intentaremos, de momento, mantenerla a un nivel abstracto, con el fin de extraer consecuencias de alcance general. Por ello, volvemos a plantearnos la cuestión de otro modo: ¿qué tipo de factores pueden convertir en sagrado en una civilización determinada aquello que no lo es en sí?

Las creencias religiosas

Examinemos, para empezar, las creencias religiosas. Para la mentalidad corriente en nuestro mundo cultural (formada en el curso de la larga historia del cristianismo y de la todavía más larga del racionalismo que juntas han hecho prevalecer el aspecto doctrinal de la religión sobre los restantes, rituales y normativos, entre otros), la religión es, ante todo, una cuestión de creencias. Ello es cierto si se toma el término «creencias» en un sentido mucho más amplio que aquel que se le atribuye comúnmente. Si se efectúan ciertos ritos es porque se cree que deben efectuarse, y por lo mismo se respe-

tan las prohibiciones, etc. Pero las creencias religiosas, en sentido estricto, definibles como artículos de fe, no tienen la misma importancia en todas las religiones: hoy día, por ejemplo, se sabe que las respuestas solicitadas por los etnólogos de la vieja escuela, fuesen creyentes o intelectualistas («¿crees en Dios?, ¿crees en un alma inmortal?, ¿cómo es la vida del más allá?», etc.), apenas tienen valor; son preguntas éstas que muchos pueblos, incluso pertenecientes a civilizaciones superiores, no se plantean o no se planteaban jamás. Sin embargo, en todas las religiones existen creencias. Pero he aquí una constatación harto evidente y, no obstante, de graves consecuencias para el estudio de las religiones: la «creencia» y el hecho de «creer», no pertenecen exclusivamente a la esfera de la experiencia religiosa; «creemos» también, continuamente, en cosas a las que nadie atribuiría una significación religiosa. ¿Qué es, pues, lo que distingue la creencia religiosa de la creencia profana?

Descartemos, en primer lugar, la hipótesis según la cual sólo se trataría, como suele ocurrir a menudo, de un término único con dos acepciones distintas, sólo unidas por una vaga analogía. Si bien es verdad que el vocablo «creer» tiene muchos significados específicos y que se podría establecer una compleja fenomenología de las diversas creencias en general, no parece que sus fronteras semánticas coincidan con aquellas que separan lo «sagrado» de lo «profano». Uno puede, por ejemplo, «creer» una cosa sin imaginar que pueda existir alternativa (así, por ejemplo, caminamos «creyendo» que el suelo soporta nuestro peso, sin siquiera pensar que pueda ceder, posibilidad que, no obstante, no puede descartarse absolutamente: igual sucede, en el terreno religioso, con toda creencia «ingenua» y no sólo «primitiva»). Uno puede, en cambio, creer sabiendo que hay alternativa (así, en el terreno profano, uno puede creer en la inocencia de un acusado sin ignorar que otros lo tienen por cul-

pable; en el terreno religioso, cada uno cree en su propia religión aun conociendo la existencia de otras); en este último caso, el hecho de creer puede revestir un matiz más o menos consciente y voluntarista: se posee entonces «la fe» (igual que en el plano de lo profano uno cree hallarse del lado de la razón en una opción política, en una hipótesis científica, en una discusión, etc.). De otra índole son todavía las creencias —mezcladas de esperanza y temor— respecto al porvenir; pero éstas existen tanto en la más banal esfera profana (cuando creo, por ejemplo, que mañana hará buen día) como en las más importantes experiencias religiosas (espera mesiánica, creencias escatológicas).

¿Qué es, pues, aquello que distingue la creencia religiosa de la profana? Tampoco la naturaleza de su objeto parece bastar para distinguirlas; puede, en efecto, creerse de un modo profano en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma (por ejemplo, apoyándose en razonamientos filosóficos). La mejor manera de abordar el problema tal vez consista en analizar algunos tipos de creencias religiosas, no sobre un plano abstracto, sino en sus respectivos contextos culturales.

Los seres sobrehumanos

No nos será posible extendernos aquí sobre los detalles de cada religión y tendremos que limitarnos a proceder por tipos y categorías. Recordemos, en primer lugar, que una vasta categoría de creencias religiosas es aquella concerniente a los seres que, a falta de un término más exacto, denominaríamos «sobrehumanos» (aunque el hombre cree a veces poderlos dominar: el término no es, pues, del todo apropiado, pero es más conveniente que el de «sobrenatural», ya que este último presupone un concepto positivista de «naturaleza» extraño a la ma-

yoría de las civilizaciones no occidentales). Ahora bien, en la enorme, en la ilimitada masa de seres sobrehumanos conocidos como pertenecientes a las innumerables religiones del mundo, pueden distinguirse —sin demasiada abstracción (cierto grado de abstracción es, ya se sabe, la condición de todo avance científico)— diferentes «tipos» fundamentales, que se conectan, como sólo la historia de las religiones puede demostrar, con diferentes tipos de religión y con diferentes tipos de civilización.

Con toda probabilidad, uno de los tipos más antiguos de dichos seres «sobrehumanos», genéticamente ligado a las formas de vida de una humanidad cuyos únicos recursos son la caza y la recolección (es decir, una humanidad que no produce sus medios de subsistencia, sino que se contenta con apropiarse de lo que halla a su alrededor), sea el del «señor de los animales», término desde ahora convencional respecto del cual conviene precisar que dichos seres pueden ser de sexo femenino, «señora de los animales», e incluso pueden presentarse bajo la forma de una pluralidad de seres morfológicamente análogos («espíritus» o «demonios» del bosque, «señores» de especies animales o de selvas concretas; entre los pueblos pescadores esos seres reinan a veces sobre los animales marinos). Para caracterizar someramente este tipo de seres sobrehumanos, diremos que, en principio, moran en los espacios inhabitados, los cuales se oponen, por un lado, a los campos o a los pueblos donde todo está gobernado y protegido por las reglas humanas de la vida en sociedad, pero que, por otro lado, constituyen el mundo donde los cazadores y recolectores están obligados a procurarse sus medios de subsistencia. La función más manifiesta del ser en cuestión es la de conceder o negar la caza al cazador; está en su poder el escondérsela, condenando a padecer hambre al grupo humano, pero también puede conducir al cazador hacia el éxito; entiéndase, poner a su disposición los medios mágicos

que asegurarán el feliz desenlace de una empresa para él de vital importancia. En tanto que representante de lo «no humano» (de lo «no habitado»), es monstruoso, y por sus estrechas relaciones con la caza, suele representarse a menudo bajo una apariencia parcialmente teriomorfa. A primera vista podría pensarse —y esta explicación sobre el origen de las creencias en los seres sobrehumanos ha tenido sus seguidores desde G. B. Vico hasta L. Frobenius y A. E. Jensen, pasando por los hermanos Grimm, F. Max Müller y los materialistas del pasado siglo, evidentemente dentro de formas y a niveles de elaboración distintos— que seres tales son la proyección fantástica, la «personificación» poética o la expresión inmediata de la experiencia del cazador primitivo, obligado en la selva a afrontar sin tregua riesgos imprevisibles, del cazador primitivo que presiente que el resultado de una empresa esencial para su existencia no depende tan sólo de él, sino también de oscuras fuerzas superiores a las suyas. Sin embargo, esta explicación resulta insuficiente, tanto desde el punto de vista teórico como a la luz de los hechos. Teóricamente, su punto débil está en que ve el fundamento de una idea religiosa en una actividad gratuita e irracional de la imaginación (la «personificación»), lo cual no concuerda con la enorme seriedad que todas las civilizaciones ponen en las cosas de la religión. Uno tiene el derecho a preguntar cuál es la razón de esa «personificación»; son los propios hechos los que justifican esta pregunta y son ellos mismos los que responden. El hombre puede establecer relaciones recíprocas únicamente con un ser «personal». Y, en efecto, el grupo de cazadores tiende a establecer relaciones recíprocas con los seres del tipo del «señor de los animales», como lo demuestra, entre otras cosas, el difundido uso de presentarles una ofrenda tras una buena caza. Y ello no es todo: al «señor de los animales» se le atribuyen criterios precisos en el enjuiciamiento de las conductas

humanas; de este modo, negará la caza a aquellos que han matado inútilmente (es decir, más de lo que necesitaban para subvenir a las necesidades del grupo) o a aquellos que han violado ciertas normas sociales. Mediante estas creencias, el grupo humano adquiere la certidumbre de que, actuando según la voluntad del «señor de los animales» (es decir, en último análisis, conforme a los intereses vitales del grupo), obtendrá la satisfacción de sus necesidades. Con otras palabras, la creencia en el «señor de los animales», lejos de ser un producto gratuito de la imaginación, sirve a un determinado tipo de sociedad, puesto que, gracias a unas relaciones personales con aquel de quien depende la propia existencia de la sociedad (y poco importa el que, para quienes no participan de tal creencia, se trate de una mera ilusión), permite un control sobre algo que de otro modo escaparía a toda influencia humana; puesto que, aunque el cazador preparase las más eficaces trampas y armas, aunque siguiese infatigablemente las huellas de su presa, aunque tuviese a su disposición todos los medios técnicos que sugiere la experiencia, no por ello dejaría de encontrarse siempre, inevitablemente, frente a elementos imprevisibles susceptibles de convertir en vano su esfuerzo. Sus relaciones con los seres del tipo del «señor de los animales», reguladas por normas inviolables, le sirven para controlar dichos elementos.

Hemos escogido a título de ejemplo una de las más antiguas creencias, tal vez la más antigua (según Jensen y R. Pettazzoni), en seres sobrehumanos personales; pero nuestra interpretación sigue siendo válida *mutatis mutandis* para toda una serie de creencias análogas. Es cierto que conferir una personalidad a la realidad incontrolable de la cual depende no es el único medio al que puede recurrir el hombre para garantizar su situación. En la fase post-tyloriana del evolucionismo se insistió mucho sobre los fenómenos religiosos que se explican mediante

la creencia en poderes «impersonales» inherentes a las cosas: para ilustrar dicho tipo de creencias se recurría al concepto melanesio de *mana* (y a aquellos otros, en parte análogos, de diferentes pueblos indígenas americanos: *orenda, wakan, manitu).* La sociedad puede, en efecto, forjar técnicas rituales que considere aptas para controlar dichas fuerzas, a condición de formarse una idea precisa sobre el modo de obrar de éstas. En contrapartida, la hipótesis de la denominada escuela preanimista (en particular R. R. Marrett), según la cual la creencia en poderes impersonales es necesariamente más antigua, más «primitiva» que la creencia en seres sobrehumanos, no se ha visto confirmada por los trabajos más recientes; no se ha hallado ningún pueblo, ni siquiera entre los más «primitivos» (es decir, etnológicamente antiguos) que estuviese privado de toda creencia en seres personales.

Naturalmente, aun cuando la caza no. sea ya para el hombre el único ni el principal recurso, siguen existiendo en la realidad bastantes factores incontrolables de los que depende la existencia del grupo humano. En todo caso, no es a nivel abstracto, sino gracias a un estudio en profundidad de los medios de vida y de la situación histórica de un pueblo dado como debe abordarse la explicación de por qué dicho pueblo atribuye, por ejemplo, el dominio de aquello que es humanamente incontrolable, pero esencial para su supervivencia, a un único ser sobrehumano (que en este caso denominamos convencionalmente «ser supremo», no sin señalar —en contra de la llamada teoría del «monoteísmo primordial» de W. Schmidt y sus discípulos— que no se ha hallado hasta el presente ningún pueblo «primitivo» que, junto al ser supremo, no conozca otros seres sobrehumanos), dispensador de la vida y de la muerte, de la enfermedad y de la curación, de la fortuna y de la adversidad, del buen y del mal tiempo, es decir, de todo aquello que la reali-

dad aporta, de hecho, sin que la voluntad del hombre pueda intervenir de otro modo que no sea justamente el de establecer unas relaciones con el ser supremo y el de atribuirle unas exigencias a las cuales debe luego atenerse; o, al contrario, por qué dicho pueblo reparte tal dominio entre un determinado número de agentes sobrehumanos, «espíritus», cada uno de los cuales cumple un papel limitado, ya sea en el tiempo, en el espacio o en el orden de circunstancias en que pueda intervenir. La razón de ser de las divinidades de las religiones politeístas no parece fundamentalmente distinta de la expresada; tan sólo que el politeísmo surge casi exclusivamente en las civilizaciones denominadas «superiores» (en tanto que en las «primitivas» no se presenta más que excepcionalmente y bajo la influencia de las primeras). Ello quiere decir que es el reflejo de condiciones humanas harto distintas que pueden caracterizarse sucintamente así: una técnica y una organización económica más desarrolladas confieren a la sociedad una mayor seguridad, alejándola de la más elemental lucha por la pura y simple supervivencia y permitiéndole una más libre utilización de las energías; por otra parte, la mayor complejidad del marco social (debido sobre todo a una más avanzada especialización por oficios) provoca la diferenciación de los intereses según los grupos y estratos de la sociedad, mientras que la necesidad de la convivencia, cooperación e interdependencia entre estos diversos grupos y estratos no sólo hace necesaria una organización más compleja (Estado), sino que promueve también una compenetración de los intereses y de las ideas. Todo esto ayuda a comprender los caracteres morfológicos de las divinidades pertenecientes a las religiones politeístas: dichas divinidades representan también, al igual que los seres sobrehumanos mencionados a propósito de las religiones «primitivas», los aspectos incontrolables, pero vitales, de la realidad con la que se enfrenta el grupo humano; éste,

gracias a las relaciones establecidas con sus divinidades, halla así el medio de sustraerse al ciego arbitrio de lo no humano. Tales divinidades constituyen (a diferencia del ser supremo) una pluralidad diferenciada que responde a la pluralidad de intereses existentes en el seno de una misma sociedad, pero (a diferencia de los «espíritus») son representaciones complejas nacidas de la compenetración de los intereses, y están coordinadas en un *panteón,* igual que las múltiples necesidades y experiencias de una sociedad compleja se insertan, no obstante, en una unidad cultural superior.

Junto a la vasta categoría de seres sobrehumanos que representan los aspectos incontrolables de la realidad, al tiempo que permiten entrar en relación con ella y hasta cierto punto controlarla, existe otra —cuya mayor o menor antigüedad respecto a la ya citada es de difícil determinación— que comprende los seres sobrehumanos sustancialmente privados de un sustrato real; se trata de aquellos seres sobrehumanos cuya principal función consiste en proteger al hombre y al grupo allá donde fracasa el poder de éste, es decir, justamente contra los aspectos incontrolables —y no obstante vitales— de la realidad. Casi podríamos decir que una antigua humanidad, en la fase de creación religiosa, se ha hallado ante dos posibilidades: recrear lo no humano bajo formas personales para establecer con ello relaciones regidas por normas humanas, o bien crearse protectores sobrehumanos sobre los cuales delegar el cuidado de afrontar lo incontrolable. Los espíritus tutelares de la casa, de la familia, del individuo y, eventualmente, de un individuo concreto (como el chamán), los antepasados, etc., pertenecen a esta segunda categoría. Impulsado por la necesidad, el hombre llega, en este campo, a «fabricar» conscientemente seres que le protejan y le asistan: para estos seres, construidos por la mano del hombre, pero investidos de poderes

sobrehumanos, puede aún utilizarse el término «fetiches», del que tanto se ha abusado.

Las dos grandes categorías de seres sobrehumanos que hemos distinguido no son, sin embargo, radicalmente distintas y no constituyen una alternativa: para la fabricación del fetiche, el hombre utiliza unos materiales que considera como particularmente «potentes» (dotados de «mana»); los espíritus tutelares tampoco son inventados arbitrariamente: el hombre no posee únicamente la experiencia del mundo exterior, sino que también posee la de las fuerzas que obran en él y se manifiestan en sus actos, las cuales no siempre están dirigidas por su conciencia; no olvidemos que los héroes homéricos atribuían todavía sus alternativas de coraje o de temor, sus ideas y sus decisiones, a divinidades inspiradoras. El culto a los antepasados es la prueba evidente de que en el origen de la creación de los seres sobrehumanos tutelares se halla también una experiencia de la realidad. En las sociedades agrícolas primitivas el individuo y el grupo heredan la tierra cultivada por los antepasados; la tierra, como tal, no pertenece al hombre: han sido los antepasados de éste quienes la han sometido a las necesidades humanas; los útiles agrícolas han sido también inventados por ellos. Por otro lado, desde los tiempos prehistóricos, la muerte representaba para la humanidad una realidad ambivalente: era para el hombre no menos aterradora que para el animal, pero al primero se le aparecía además como algo «superior», ya fuese por su «alteridad» análoga a la de lo no humano en general, ya fuese también porque era lo contrario de la vulnerabilidad y de los límites de la vida humana. Por ello la muerte y los muertos que le pertenecen, sin dejar de causar espanto, adquirieron un carácter vulnerable. De ahí que los antepasados, fuente directa de la posesión y de los modos de explotación de la tierra, al mismo tiempo que muertos sobrehumanos y venerados pasasen

a ser para sus descendientes, en algunas civilizaciones, los depositarios de todo poder y los protectores contra todo peligro: a condición, no obstante, de que los descendientes observasen las normas de una vida correcta atribuidas ahora a la voluntad de los antepasados; de otro modo, éstos —representando, al igual que los seres sobrehumanos, los aspectos de lo no humano— pueden castigar, es decir, asumir el fallo del hombre imperfecto como hicieran con su éxito.

El dios único de las religiones monoteístas que, como las politeístas, aparece sólo en las civilizaciones denominadas «superiores» (las más antiguas civilizaciones monoteístas son la hebrea y la del Irán mazdeísta) se ajusta mejor, desde el punto de vista morfológico, al segundo de los dos grandes grupos de seres sobrehumanos que venimos distinguiendo: en efecto, dicho dios no es la realidad no-humana incontrolable, sino que la trasciende y esta última podría incluso dejar de existir sin comprometer la propia existencia del dios único, su creador; su trascendencia lo distingue claramente del «ser supremo» de muchas religiones «primitivas». Por otra parte, a él corresponde, como a los seres «tutelares» —a condición de que la conducta del hombre haga a éste merecedor de ello—, la tarea de proteger al individuo y al grupo (por ejemplo, a la nación o a la «humanidad», según el concepto de colectividad imperante en el horizonte cultural del grupo en cuestión).

Existe un elemento común a todos los seres sobrehumanos que acabamos de examinar: la creencia de que su objeto se halla alimentado por la necesidad humana de controlar (o de hacer controlar) la realidad no humana, allá donde los otros medios de que dispone el hombre o el grupo se revelan insuficientes; la creencia en tales seres tiene por objeto asegurar al hombre una «influencia» sobre aquello que, de otro modo, se le escaparía y colocaría al hombre a su merced. Pero existe

otra categoría de seres sobrehumanos para los que, al menos en apariencia, no es válida dicha tesis: se trata de esos seres que uno reencuentra en las más diversas religiones, primitivas y superiores, seres considerados como «inactivos» en la actualidad por los propios creyentes y cuya actividad se halla limitada a un pasado definitivamente cumplido. En consecuencia, dichos seres no administran la realidad susceptible de convertirse en objeto de sus relaciones con el hombre y no ejercen sobre ella ningún control en favor del creyente. Ya A. Lang remarcó que muchos de los que él llamaba «seres sobrehumanos» permanecían «ociosos»; han organizado el mundo, ordenado las principales instituciones, pero en el presente ya no intervienen; tanto es así que los pueblos, a pesar de mencionarlos a menudo, no les dirijen ninguna plegaria ni les ofrecen ningún sacrificio. Pero existen también otros numerosos tipos de seres cuya actividad está limitada al pasado; en las religiones de ciertos pueblos agricultores primitivos se concede una gran importancia a estos personajes que, junto con A. E. Jensen, designaríamos convencionalmente bajo el nombre de *dema* (palabra perteneciente a un pueblo de Nueva Guinea). Se trata de seres sobrehumanos que suelen ser los antepasados del pueblo, cuyas instituciones han fundado; después han sido matados, a menudo despedazados: de su cuerpo o de cada una de las partes de éste han nacido las plantas alimenticias cultivadas. Pertenecen igualmente a la categoría de los seres sobrehumanos inactivos los antepasados «totémicos» (los cuales, dentro de ciertas sociedades «totémicas», están en la base de las particulares relaciones existentes entre un subgrupo social —clan, grupos locales, sexos, etc.— y una especie animal, vegetal u otra), fundadores de la tribu, del clan o del linaje. Cuanto acabamos de decir es igualmente válido para una serie de seres, no siempre fáciles de distinguir, los cuales, en la literatura científica,

suelen denominarse «primer hombre», «héroe cultural», «trickster», etc., así como para una pluralidad de personajes de apariencia ora humana ora animal, pero que de hecho nunca son completamente humanos ni completamente animales y que se reencuentran en la mitología de los más diversos pueblos.

Se trata, precisamente, de seres «míticos», es decir, seres no humanos y sobrehumanos cuya actividad relatan los mitos que se refieren a un pasado definido de diversos modos por relación al presente: las civilizaciones primitivas suelen contentarse con expresiones tales como «hace mucho tiempo», o suelen referirse a acontecimientos que marcan el límite más allá del cual se pierde la memoria («antes de la llegada de los blancos»); en las civilizaciones poseedoras de escritura, se intenta encuadrar cronológicamente los hechos y se habla de decenas de milenios (China, Egipto, Mesopotamia), de milenios (hebreos) o de siglos (Grecia, Roma).

No es, desde luego, la distancia cronológica la que define el carácter del tiempo mítico —la reflexión cronológica es secundaria y está condicionada por cierto grado de conciencia histórica—; es precisamente el hecho de que se trata de un tiempo diferente del que se está «viendo, un tiempo en el que acaecían cosas que ya no suceden, debidas a personajes muy distintos de los que abran en la época presente u obraron en un pasado cercano cuyo recuerdo persiste.

^os mitos

No por casualidad nuestra exposición ha pasado de los seres sobrehumanos a los tiempos míticos o sencillamente a los mitos. En efecto, la razón de ser de la creencia en seres sobrehumanos actualmente inactivos o inexistentes y que no han obrado más que en la época del mito es

la misma razón de ser de los mitos, que no podrían existir sin personajes. Por lo demás, las creencias religiosas no se limitan a la creencia en los seres sobrehumanos; en la mayor parte de las religiones, la creencia en «historias sagradas» posee una considerable importancia; consisten en relatos que en su origen fueron transmitidos oralmente y en ciertas civilizaciones superiores fueron consignados en los libros santos o incluso insertos en contextos «profanos»; se consideran como verdaderos no porque hayan sido constatados o por lo menos sean probables, sino —de momento no podemos dar otras razones— por motivos religiosos. La denominación convencional de «mitos», dada a dichos relatos, proviene del término griego *mythos,* que, en su origen, no significaba más que relato, pero que después, en el lenguaje de los filósofos, tomó un sentido más restringido, «relato fantástico, inventado, falso» (por oposición al *logos,* discurso razonado), y vino a designar precisamente los relatos de origen religioso en los cuales los pensadores habían dejado de creer.

¿Por qué se cree en los mitos en las civilizaciones donde éstos existen? Los pensadores griegos se hacían ya esta pregunta, y para hallar una justificación a creencias tan difundidas en su mundo cultural, sostenían o bien que los mitos, absurdos desde el punto de vista racional, escondían verdades profundas bajo la apariencia de cuentos fantásticos (alegorismo), o bien que contenían un nudo histórico real deformado por la imaginación popular (evemerismo). Los modernos investigadores, desde el siglo pasado, se han planteado la misma cuestión, y si para algunos el mito era una trasposición libre e imaginativa de las experiencias humanas, para otros, como Tylor, representaba una rudimentaria tentativa de explicación de los fenómenos naturales: interpretaciones ambas que descuidan el carácter específicamente religioso del mito. Y sin embargo, ese carácter salta a la vista

incluso en los hechos externos observados por quienes han estudiado o estudian de cerca •—a la manera de B. Malinowski— los pueblos «primitivos» en los que los mitos aún están «vivos». En efecto, los mitos no son relatados en cualquier momento, sino en ocasiones bien determinadas (entre las cuales están ciertas fiestas religiosas), ni a cualquier persona ni por cualquiera (sino que, por ejemplo, en ciertas sociedades quienes los relatan son los *myth-tellers,* que a veces desempeñan también otras funciones religiosas); no sucedería lo mismo si tales relatos fuesen únicamente expresiones de la libre fantasía o tentativas de explicación precientífica.

Se habla a menudo, en los modernos trabajos sobre los mitos, de «mitos de los orígenes» como si se tratase de una categoría particular. Si bien es cierto que no todos los mitos narran directamente los orígenes de una cosa —el mundo, la humanidad, la muerte, fenómenos particulares o instituciones tradicionales—, también lo es que todos describen, a través de los hechos que relatan, los caracteres de seres míticos a los cuales otros relatos atribuyen una función creadora (cada mito concreto debe ser considerado en el marco de la «mitología» completa de la que forma parte), de modo que indirectamente también narran los «orígenes». Nos limitaremos aquí, por razones de brevedad, a examinar los «mitos de los orígenes» tomando este término en su sentido estricto. Por distintos que sean de una religión a otra en carácter, contenido, extensión, etc., todos poseen un esquema fundamental común. En efecto:

a) Ilustran o presuponen una situación inicial —la del tiempo mítico, distinta, como hemos visto, a la de los tiempos actuales o a las situaciones cuya memoria se conserva— dentro de la cual el hecho cuyos orígenes desean narrarse no existía o era diferente de lo que es en la actualidad.

b) Se refieren a un acontecimiento que se ha des-

arrollado en condiciones distintas, cuyos héroes son personajes míticos, es decir, diferentes de los seres que viven actualmente.

c) Y el acontecimiento conduce a la formación (o transformación) de aquello cuyo origen se narra, tras lo cual se instauran las condiciones nuevas, reales, que persisten todavía para los pueblos narradores del mito.

Numerosas disciplinas científicas investigan los orígenes de fenómenos dados; se esfuerzan por explicarlos. El mito, en cambio, no explica nada, se limita a narrar. La ciencia intenta sacar a la luz el encadenamiento razonable de los hechos que hayan podido conducir a la existencia de un fenómeno en apariencia extraño y prodigioso. El mito, por el contrario, relata los orígenes prodigiosos de cosas que podrían parecer comunes y normales. ¿Se hallan alejados entre sí el cielo y la tierra? Pues bien, el mito narrará que al principio estaban unidos, pero que «una vez» acaeció un accidente (de esos que no se producen jamás en el mundo de la experiencia común) que entrañó su radical y definitiva separación. Todo el mundo ve que sobre la tierra existen montañas: a pesar de ello, el mito evoca un tiempo durante el cual la superficie terrestre era lisa, y refiere un accidente singular que provocó el nacimiento de las montañas. Hasta donde alcanza la memoria de los hombres, éstos utilizan el fuego; en cambio, el mito narra que «hace mucho tiempo» no lo conocían o no lo poseían, en tanto que otros seres (ciertos animales, por ejemplo) tenían su posesión: fue únicamente tras determinados acontecimientos como los hombres se apoderaron de él. ¿No es verdad que ciertos ritos están reservados a los hombres y estrictamente prohibidos a las mujeres? Pues bien, en otro tiempo tan sólo las mujeres los celebraban hasta que se produjo un hecho que invirtió la situación. Tales relatos no pretenden, ni mucho menos, explicar el fenómeno a que hacen referencia.

¿Cuál es, entonces, la razón de ser de los mitos? El tiempo del mito está definitivamente cerrado (sólo algunas religiones prevén su retorno, pero a costa de la total desaparición del mundo normal; de ahí la analogía existente entre esos mitos y aquellos otros denominados mitos «escatológicos»); porque dicho tiempo se ha cumplido para siempre es por lo que cuanto entonces acaeció -—gracias a la intervención de seres extraordinarios como no existen otros— no podrá cambiar jamás. Y ello concierne a la totalidad de las cosas, de todas las cosas importantes, pues los orígenes de todas ellas merecen ser mencionados en los mitos. El mito garantiza, ante todo, la estabilidad de la realidad existente; el cielo no se desplomará, los hombres no se verán ya privados del fuego, etc. Sería, no obstante, erróneo creer que la función del mito consiste sólo en tranquilizar, pues también evoca el origen de cosas angustiosas, tristes, indignantes: el origen de la muerte, «antes» inexistente e instaurada en el mundo tras algún accidente; el origen de la vejez, las enfermedades, la guerra, el trabajo, etc. Los mitos, en efecto, no son únicamente el «fundamento» de los aspectos tranquilizadores de la realidad; lo son de ésta en su totalidad, sea buena o mala, de la realidad tal como aparece a los ojos de un grupo humano dado. La realidad es así, y el hombre se encuentra desarmado ante ella hasta que no logre encontrarle —o atribuirle— un sentido, una razón de ser. Los hechos reales, buenos o malos, se desarrollan en el plano de lo contingente (por lo menos en tanto que el hombre no sólo no conoce las leyes naturales —ni tan siquiera nosotros, hombres modernos, las conocemos—, sino que incluso ignora si existen): es al reino de la pura contingencia natural —inconmensurable e inaceptable al pensamiento humano— al que el mito sustrae cuanto es importante para el hombre. Todo adquiere un sentido basado en los tiempos originales, todo se convierte en necesario, y una vez que

la realidad queda a salvo de la contingencia, la sociedad humana logra adaptarse y funda sobre ella el orden humano. He ahí, pues, la función de los mitos —historias «sagradas»— que los distingue de cualquier relato «profano».

El análisis de ciertos tipos de creencias religiosas —en los seres sobrehumanos y en las historias sagradas— ha dado resultados que será necesario tener en cuenta cuando volvamos sobre la cuestión de si las religiones constituyen verdaderamente un terreno de investigación relativamente autónomo, es decir, inconfundible con el objeto de otras disciplinas científicas. El papel fundamental de las creencias religiosas, a diferencia de las profanas, consiste, por tanto, en asegurar al grupo humano el control de aquello que de otro modo aparecería incontrolable, sustrayendo la realidad a la esfera inhumana de la contingencia y confiriéndole una significación humana. El análisis de otros tipos de fenómenos religiosos mostrará que esa función no es exclusivamente propia de las «creencias».

Los ritos

En la medida en que forman parte del «culto» a los seres sobrehumanos, es decir, de las relaciones permanentes con ellos establecidas y elevadas al rango de instituciones, los ritos no plantean problemas nuevos, puesto que dichos seres sobrehumanos «existen» (es decir, se cree en su existencia) en virtud de las relaciones con ellos establecidas, de las cuales el culto representa la forma estable más completa. Dirigir plegarias a un ser sobrehumano significa, ante todo, atribuirle una existencia, la capacidad de entrar en contacto con el hombre, una disposición a comportarse tal como el hombre desea; ello también explica las plegarias sin respuesta, como

por ejemplo el himno u otras formas de pura exaltación de los seres sobrehumanos (en particular de las divinidades), cuyos caracteres están fijados de acuerdo con las exigencias humanas. Ciertos tipos de «sacrificio», aquellos que tienden a involucrar al ser sobrehumano en el circuito de dones e intercambios, o a establecer con él un pacto, una comunidad de intereses, una solidaridad o incluso, en la forma extrema de la «comunión», una identificación, se fundamentan sobre la necesidad de unas relaciones. En numerosas concepciones religiosas, incluso en aquellas que están bien lejos de ser «primitivas», son los seres sobrehumanos los que exigen el culto: es ésta la forma perfecta de proyectar la necesidad que tiene el hombre de que existan los seres sobrehumanos y de que éstos determinen su conducta justa. Tan sólo esporádicamente aparece la idea (singularmente significativa) de que «Dios tiene necesidad de los hombres», esto es, por ejemplo, que los seres sobrehumanos morirían «de hambre» sin los sacrificios o, sencillamente, dejarían de existir sin el culto, idea que se expresa en ciertas conductas religiosas («plegaria-amenaza», derribo de altares, abolición de cultos) y hace tomar conciencia del hecho voluntariamente ignorado de que los seres sobrehumanos únicamente existen en la medida en que el hombre los hace existir, los mantiene, los cultiva *[colit/cultus)*.

Más problemáticos aparecen, a primera vista, los ritos que pueden inserirse en ciertos cultos, pero que pueden también realizarse sin referencia alguna a seres sobrehumanos personales. Aun precisando que no existe prueba alguna de que este género de ritos sea más antiguo que los ritos culturales (como creyó la escuela preanimista o magista que se prolonga hasta J. Frazer), hay que admitir, sobre la base de hechos irrefutables, que esos ritos existen y que su inserción en los cultos de seres sobrehumanos es con frecuencia claramente secun-

la creencia en seres sobrehumanos lo constituye aquella categoría de ritos que, tras A. van Gennep, estamos acostumbrados a denominar «de tránsito». Se lee a menudo, a propósito de los mismos, que «acompañan» o «sancionan» los cambios de condición de los individuos (ritos de nacimiento, nupciales, de curación, fúnebres, etcétera), de la comunidad (ritos de paz, de expulsión de una epidemia, etc.) o de ciertos objetos (consagración, purificación de edificios, de instrumentos, etc.). En realidad, basta con examinar el caso de los objetos inanimados para comprender que el rito no solamente «acompaña» o «sanciona», sino que de hecho «produce» el cambio de condición; en efecto, para aquellas personas extrañas a la religión que celebre, por ejemplo, el rito de consagración de un edificio, este último después de consagrado sigue siendo exactamente igual que antes: «objetivamente» su condición no ha cambiado, mas para los fieles de esa religión, por el contrario, el edificio anteriormente profano se ha convertido en sagrado tras la celebración del rito. Se llega a la misma conclusión tras una prueba *ex opposito:* para nosotros, un individuo que haya sobrepasado el estado de la pubertad y haya alcanzado su pleno desarrollo es un adulto; para numerosos pueblos, todo aquel que no haya experimentado el «rito de paso», denominado «iniciación», es, cualquiera que sea su edad, un niño, y no puede participar en la vida de la comunidad ni fundar una familia, etc. El recién nacido que no haya sufrido ciertos ritos (por ejemplo la imposición del nombre), pasa por no haber nacido; si muere, no se sepulta junto a los otros, sino que se elimina como un objeto inútil cualquiera. (Puede extraerse un ejemplo análogo de nuestra moderna sociedad laica: aunque un hombre y una mujer vivan juntos, traigan hijos al mundo y los críen, no son reconocidos como esposos si no se han sometido al rito religioso o al procedimiento legal del matrimonio, después del cual no sólo serán «esposos»,

sino que seguirán siéndolo aunque se separen al día siguiente). Es, pues, el rito el que provoca el cambio de condición.

¿Se trata de una creencia mágica? ¿Es el rito el que «infunde» a los objetos y a los seres nuevas fuerzas o nuevas cualidades aptas para transformarlos? Sin ninguna duda, tan sólo quienes están fuera de la religión que celebra los ritos establecen una clara distinción entre ritos mágicos y ritos de paso. Nosotros decimos: el rito mágico destinado a provocar la lluvia o bien la muerte o la curación de alguien tiende a producir cambios «reales», en tanto que el «rito de paso» no modifica en nada su objeto; el cambio que entraña es una cuestión de convención; por ello, a propósito de la iniciación, van Gennep distinguió claramente entre «pubertad fisiológica» y «pubertad social». Pero para el sujeto religioso es el rito el que hace adultos a los adolescentes, el que introduce en la vida al recién nacido y en la muerte al difunto; el no iniciado «es incapaz >, incluso en el terreno puramente fisiológico, de ejercer las funciones del adulto; el recién nacido «no es persona», el muerto permanece todavía entre los vivos, vaga entre ellos; el homicida no purificado propaga calamidades. Sólo los ritos pueden modificar estas situaciones de modo tan real como los ritos «mágicos» pueden provocar la lluvia, la muerte, la curación.

Los ritos «autónomos» (es decir, los que no forman parte necesariamente del culto a los seres sobrehumanos) —ya sean «mágicos», de «paso» u otros— revelan claramente su función, consistente en sustraer los acontecimientos de importancia vital al terreno de lo que es puramente natural y por tanto contingente e incontrolable, insertándolos en el orden cultural, es decir, humano, y regido por las reglas de la comunidad.

Otros fenómenos religiosos

La identidad de la razón de ser última de los ritos, de las creencias en los seres sobrehumanos y de los mitos será sin duda suficiente para indicar por sí sola la homogeneidad fundamental existente en el terreno de las manifestaciones religiosas. El análisis de otros tipos de fenómenos religiosos confirma igualmente dicha analogía. Una religión, en efecto, no consiste únicamente en creencias en seres sobrehumanos, en mitos y en prácticas rituales. Los ritos son acciones singulares limitadas en el tiempo, pero es que la actividad duradera, toda la conducta constante del individuo y del grupo puede estar también sujeta a determinaciones de orden «religioso». Pensemos, por ejemplo, en la vasta categoría de fenómenos —por otro lado tan heterogéneos— que se acostumbra designar con el término polinesio de *tabú*. Se utiliza para designar ciertas prohibiciones, que pueden ser impuestas por una autoridad (jefes «sagrados», sacerdotes, individuos particularmente poderosos), o bien pueden ser tradicionales y de origen desconocido, temporales o permanentes, a veces válidas para todos, y otras únicamente para ciertos grupos (determinados por la edad, el sexo, el clan, la casta, etc.); relativas a personas (por ejemplo, el jefe), a objetos (que no deben verse o tocarse o, si son alimentos, ingerirse), a relaciones (por ejemplo, el incesto), a lugares e incluso a palabras (los «tabúes léxicos»). Se ha querido sostener (R. Marrett) que el tabú era simplemente el aspecto negativo del «mana» —todo cuanto está peligrosamente cargado de *mana,* de poder, sería, pues, tabú—, y en el binomio *mana-tabú* se ha creído hallar la «definición mínima» de religión. Los numerosos casos en que el tabú se refiere a una relación y no a un objeto (una mujer, por ejemplo, como esposa, es tabú para sus propios parientes varones, pero no para otros hombres) re-

futan por sí solos dicha interpretación, que por lo demás no aclararía ni un ápice la cuestión, puesto que quedaría sin explicar el porqué ciertas sociedades atribuyen un exceso de *mana* a un objeto o a un lugar dados y no a otros. El origen y la función específicas de cada tabú puede descubrirse a través de investigaciones concretas histórico-religiosas, pero si queremos hablar de tabú en general, es difícil no ver igualmente, en este género de institución religiosa, una intervención reguladora del hombre en la realidad no humana. Desde el punto de vista puramente natural, el hombre podría ingerir numerosos alimentos que, por el contrario, se cuida muy bien de no comer; podría tener relaciones sexuales con las mujeres de su familia, y no obstante las considera prohibidas; podría no establecer ninguna diferencia entre un lugar y otro, entre uno y otro día, etc., pero, por el contrario, se impone límites precisos y generalmente penosos para imprimir un orden humano en el mundo de la contingencia y estar así seguro de obrar como debe.

Las autolimitaciones que el gru^o humano se impone con su propia religión pueden ser extremadamente penosas, y en ciertas civilizaciones el temor a violar los innumerables tabúes puede representar uno de los aspectos dominantes de la religión. Una de las funciones fundamentales de estas limitaciones es, precisamente, la de crear un espacio libre para la acción humana. En la realidad a la que el hombre se enfrenta, realidad que él no ha instituido ni organizado, todo podría parecer peligroso e incalculable; mas una vez que los tabúes han sido revelados y se ha establecido una distinción entre lo que es lícito y aquello que no lo es, la actividad humana puede desplegarse dentro de unos límites más estrechos pero más seguros.

Esta última observación ilustra un aspecto común si no a todos, sí al menos a numerosos fenómenos religiosos, aspecto que no ha sido explícitamente subrayado en

los párrafos precedentes: la religión protege, libera y favorece la actividad profana sobre la cual se basa la existencia del hombre. En sus relaciones (culturales y normativas) con los seres sobrehumanos, en los que se concentra y personifica aquello que en la realidad vital le parece incontrolable, el hombre resuelve ciertos problemas que de otro modo gravitarían sobre cada instante de su existencia; dejando tales cuitas a cargo de los seres sobrehumanos («tutelares»), el hombre puede limitar sus preocupaciones respecto a lo incontrolable al culto de estos últimos, consagrando el resto de sus energías a la actividad profana; al reencontrar en el mito la justificación de las cosas tal como son y la garantía de su estabilidad (y a menudo, además, modelos concretos de acción: mitos «prototípicos»), puede adaptarse a las condiciones del mundo que no han sido fijadas por él; a través de sus ritos, inserta la realidad en un orden que constituirá el fundamento de su actividad cotidiana. Pero existe cierto tipo de fenómenos religiosos en los que el citado papel de la religión aparece con particular evidencia.

Entre las distintas acciones rituales, muy heterogéneas, que suelen designarse con el equívoco término de «sacrificio», existe un tipo claramente distinto que podríamos definir como «ofrenda primicial». Se trata de la cesión ritual hecha a los seres sobrehumanos de una parte de cuanto ha de consumirse. Este acto ritual se fundamenta sobre la convicción inconsciente de que todo aquello que en el mundo rodea al hombre es esencialmente no humano, es decir, pertenece a seres no humanos. Habiendo de penetrar, para satisfacer sus necesidades, en dicho mundo «sagrado» que no le pertenece y al apoderarse de cosas que forman parte del mismo, el hombre experimenta el sentimiento de estar cometiendo un sacrilegio (fenómeno particularmente evidente en las civilizaciones de cazadores); el sacrilegio se hará irreme-

diable desde el instante en que el hombre consuma el primer bocado de su botín (o incluso de aquello que ha producido, puesto que considera qjie no le pertenece totalmente); para escapar a tal riesgo deja de ser él quien *empieza* la consumición y ofrece (restituye) el *primer* bocado o la «primicia» al verdadero propietario no humano, para de este modo poder continuar él con el «resto». La ofrenda primicial tiene como fin borrar el carácter «sagrado» de cuanto es necesario para el uso humano (profano). De la observación de otras instituciones religiosas se deduce que igualmente el acto religioso también tiene por objeto proteger la indispensable acción «profana». La concentración de lo «sagrado» sobre determinadas «porciones» de realidad (sin lo cual lo sagrado se difundiría por todas partes) es uno de los aspectos funcionales de la delimitación de los lugares, así como de las épocas sagradas. La «fiesta» —y con mayor motivo cada fiesta concreta— tiene unas funciones específicas; todas las fiestas, por ejemplo, representan también una interrupción del tiempo profano, es decir, una toma de contacto con el «tiempo intemporal» de los orígenes, una reinmersión en el mismo, una abolición del desgaste que provoca la existencia histórica, una vuelta a empezar desde el punto de partida, tal como nos ha mostrado Mircea Eliade. La fiesta se destaca claramente como «tiempo sagrado» frente al cotidiano gracias a la suspensión de las actividades habituales (trabajo). La sustitución de los alimentos ordinarios por una alimentación solemne o quizá por el ayuno señala además el tiempo de fiesta. Se reemplazan los vestidos normales por los trajes de fiesta. Del mismo modo, la fiesta libera el tiempo profano para las actividades prácticas, que así quedan desvinculadas de un régimen sagrado particularizado. Análoga tendencia manifiesta el grupo humano al confiar las funciones sagradas a ciertas personas, con lo que las otras quedan en parte liberadas de ella. En las

formas más arcaicas de vida social no existe especialización (tan sólo la que marca el sexo y la edad) de las actividades humanas: cada uno hace todo cuanto realizan los demás. Pero pronto aflora al menos un principio de «representación», en el sentido de que el cabeza de familia puede obrar en nombre de ella, el «jefe» (o el anciano) del clan en representación del mismo, etc. En las sociedades más jerarquizadas y más articuladas, cada segmento social tendrá su propio «representante» frente a los otros, y la sociedad entera tendrá tal vez un jefe que la represente ante las otras sociedades. Generalmente, al «representante» se le confía también la tarea de cumplir las obligaciones «religiosas» correspondientes a todo el grupo. Cuando dicha persona haya de soportar demasiadas cargas puede a su vez delegar en otras ciertas funciones específicas (por ejemplo, el mando en tiempo de guerra, la vigilancia de las tropas, la administración de justicia o —precisamente— las actividades de carácter sagrado): en este procedimiento está una de las raíces de la institución del «sacerdocio». Distinto se presenta el caso en que el grupo confía los deberes de carácter sagrado no a su representante natural (o al delegado de este último), sino a personas que manifiesten una «vocación» particular para tratar con las fuerzas y los seres «sobrehumanos» (hechiceros, chamanes, etc.). Pero el resultado que la comunidad obtiene es siempre el mismo: liberada, en parte, de sus obligaciones religiosas, queda libre para dedicarse a sus actividades profanas, al tiempo que asegura el mantenimiento de sus relaciones con lo «sagrado».

Todo cuanto hasta ahora hemos visto parece converger hacia una delimitación coherente de nuestro actual concepto de «religión». No nos será difícil deducir de las observaciones que hemos recho una «definición» de

dicho concepto siguiendo las buenas reglas aristotélicas. Pero las definiciones en historia corren siempre el peligro de anquilosar las ideas, y es mejor que éstas conserven su elasticidad y su plasticidad para que puedan ajustarse a los innumerables matices de la realidad concreta. Hemos determinado el ámbito del fenómeno «religión»: hemos incluido en el mismo —no a partir de una idea preconcebida, sino únicamente ateniéndonos al uso hoy día corriente del término— creencias, acciones, instituciones, conductas, etc., las cuales, a pesar de su extrema variedad, se nos han aparecido como los productos de un particular tipo de esfuerzo creador realizado por las distintas sociedades humanas, mediante el cual éstas tienden a adquirir el control de aquello que en su experiencia concreta de la realidad parece escapar a los restantes medios humanos de control. Manifiestamente, no se trata de un control de carácter simplemente técnico (que tarde o temprano se revelaría ilusorio), sino, sobre todo, de poner al alcance del hombre lo que es humanamente incontrolable, invistiéndolo de valores humanos, dándole un sentido que justifique, posibilite y sostenga los esfuerzos necesarios para seguir existiendo.

Consideramos más urgente añadir algunas aclaraciones a lo que precede que obtener una definición más precisa. ¿Por qué hemos hablado en todo momento de «grupo humano», de «sociedad», y no nos hemos referido, mucho más sencillamente, al hombre? Porque de este modo hemos partido de bases empíricas, ya que en la realidad histórica no existe ninguna «religión» individual, sino únicamente religiones de grupos humanos (tribu, Estado, Iglesia, etc.), a las cuales pueden adherirse los individuos —total, parcialmente o de una cierta manera— o pueden no hacerlo. Lo que sí es individual es la «religiosidad», o sea, el particular modo y medida de participar en la religión que, respecto ai individuo, se halla preconstituida y es supraindividual. Incluso el caso de

los «fundadores» religiosos no representa ninguna excepción al respecto: la fundación de una religión nueva parte siempre de la relación particular de un individuo con la religión preconstituida en su medio, de su manera particular de adherirse a ciertos aspectos de dicha religión y de rechazar otros, en una palabra, de su religiosidad personal, que si es adoptada por un grupo humano da nacimiento a nuevas instituciones, a nuevos sistemas orgánicos de creencias, observancias, ritos, conductas, organizaciones..., o sea, a una nueva religión.

En diversas ocasiones hemos hecho referencia a los fenómenos religiosos, tratándolos como productos del esfuerzo creador de los grupos humanos mediante los que éstos «intentarían» o «tenderían a...» obtener tal o cual resultado; el lector ya habrá comprendido por sí solo —y nos limitamos a precisarlo para disipar eventuales malentendidos— que no se trataba de esfuerzos «conscientes». Antes al contrario, la plena conciencia del origen humano de una creencia o de una institución religiosa cualquiera sería suficiente para provocar su automática desaparición. No es éste el lugar apropiado para estudiar, desde el punto de vista psicológico, el mecanismo inconsciente que confiere una apariencia de objetividad a la proyección creadora de nuestras necesidades; será suficiente recordar que no se trata de un mecanismo específicamente religioso, puesto que también determina gran número de nuestras creencias profanas, de nuestras actitudes, opiniones y reglas de vida.

En los párrafos precedentes hemos procurado circunscribir —ya que no definir— el concepto de «religión» mediante ejemplos extraídos de los fenómenos comúnmente denominados «religiosos», ejemplos cuya razón de ser, cuya función existencial hemos intentado descubrir. Insistamos una vez más en que todo ello lo hemos hecho basándonos en el puro empirismo histórico. En efecto, si ahora vemos más o menos claramente a qué género de

exigencias responden los fenómenos que nuestra experiencia histórica nos incita a denominar «religiosos», ello no significa en modo alguno que sea posible o correcto invertir los términos de la relación de dependencia entrevista afirmando, por ejemplo, que ciertas necesidades vitales engendran necesariamente unos fenómenos religiosos. Incluso en una civilización completamente laica, la sociedad humana se hallará siempre frente a realidades incontrolables y no humanas (es decir, privadas de «significación» en sí) con las cuales deberá contar. La religión probablemente no sea más que una de las respuestas posibles a la condición humana, sin que exista una dependencia «causal». A diferencia de la física, la historia de la humanidad y de la cultura no conoce rígidas leyes de causalidad, sino únicamente elásticas relaciones de probabilidad entre cierto tipo de situaciones y cierto tipo de reacciones por parte de las sociedades humanas.

2. ¿EN QUE CONSISTE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES?

A través de los párrafos precedentes hemos intentado mostrar que la muy discutida disciplina denominada «historia de las religiones» tiene un objeto específico, claramente distinto al de cualquier otra disciplina histórica. Hemos visto que si bien en la realidad histórica existe una pluralidad de religiones, está justificado deducir de estas últimas un concepto de religión, quizá no de la misma manera que formulamos el concepto de «metal» a partir de la pluralidad de los metales (en efecto, este último, por ser abstracto, posee una característica común con el de religión, la de que nada le corresponde en la realidad concreta, pues nada existe que **sea** simplemente metal sin ser tal o cual metal; pero si

bien el concepto de metal puede ser válido en todas las épocas y bajo todas las latitudes, el de «religión», en cambio, creación humana sujeta a condicionamientos históricos, ha experimentado diversas variaciones y sin duda seguirá experimentándolas), pero sí de manera suficientemente adecuada a nuestros actuales propósitos. En efecto, se ha elaborado un concepto coherente de «religión» susceptible de englobar la infinita variedad de los fenómenos que acostumbramos a llamar «religiosos».

La autonomía de una disciplina científica no depende únicamente de la autonomía de su objeto —el estudio de un manuscrito medieval pertenece a la paleografía por las formas de la escritura, a la lingüística por las formas gramaticales, a la historia política por sus referencias eventuales a determinadas situaciones históricas, a la historia de la literatura por sus cualidades poéticas, etc.—, sino también de la autonomía de sus métodos. Ahora bien, incluso independientemente de la dificultad de definir la «religión», se ha dudado a menudo de que pueda existir una «historia de las religiones» y de que ésta se halle justificada.

Ciertas objeciones tienen verdaderamente un elemental e ingenuo carácter práctico: se dice que al ser las religiones tan numerosas y al extenderse cronológicamente a través de toda la historia conocida de la humanidad, nadie podría ser «historiador de las religiones». Eso es obvio. Pero no debemos olvidar que la misma objeción es igualmente válida para las restantes disciplinas históricas sin excepción. Nadie puede ser historiador universal, de igual modo que al historiador de arte le es imposible conocer a fondo las artes de todas las épocas y de todos los pueblos, y al de la economía conocer con igual competencia la economía de las civilizaciones industriales modernas, las del antiguo Oriente, las de los distintos pueblos primitivos que existen actualmente o la de la América precolombina, por poner algún ejemplo.

Y sin embargo cada una de las citadas disciplinas, al igual que la historia de las religiones, posee un objeto particular con una problemática propia y exige por ello un método característico. En orden a la unidad intrínseca de cada disciplina histórica, poco importa que los distintos investigadores, ante la imposibilidad práctica en que se hallan de dominar la totalidad de la historia humana, limiten sus estudios a sectores restringidos de la misma, a condición, no obstante, de que utilicen el método que exige la disciplina estudiada como tal.

Más serias parecen otras objeciones teóricamente fundamentadas. Se recuerda a menudo la unidad indivisible de los diversos aspectos de una civilización. La organización social, la economía, la política, el arte, la literatura, la filosofía, las ciencias, la educación, la moral, y precisamente la religión de un pueblo o de un conjunto de pueblos dado en una época determinada no serían más que manifestaciones interdependientes de una forma concreta de civilización y ninguna de ellas podría comprenderse bien sin un profundo conocimiento de las otras. En consecuencia, la única especialización histórica admisible sería la especialización por civilizaciones y no por aspectos considerados en abstracto y tenidos por comunes a las demás diversas civilizaciones. No se trataría simplemente, como sucedía con la anterior objeción, de la imposibilidad práctica de conocer perfectamente toda la historia humana; mas debemos convenir en que dentro del marco de la concepción que acabamos de exponer, dicha imposibilidad práctica adquiere un carácter más grave. En efecto, para conocer todos los aspectos de una única civilización histórica —condición de la comprensión de su aspecto religioso— es indispensable una severa especialización. Piénsese únicamente en la formación filológica y arqueológica necesarias para una adecuada utilización de las fuentes y los documentos. Fácilmente se comprenderá que es poco menos que imposible

conseguir tal grado de conocimiento respecto a varias civilizaciones. Y con ello no tendremos más que una preparación preliminar, puesto que si admitimos que el aspecto religioso de una civilización se relaciona estrechamente con todos los demás aspectos de la misma —económico, social, político, literario, artístico, científico, etc., y con todos ellos a lo largo de sus respectivos desarrollos históricos—, todavía sería necesario adquirir, incluso limitándonos a una única civilización, innumerables conocimientos indispensables para la interpretación de las manifestaciones religiosas de la misma.

Durante los últimos decenios del siglo pasado ya se aceptó la interdependencia de los diferentes aspectos de una historia cultural determinada; así se formó, por ejemplo, el concepto de una *Altertumswissenschaft* indivisible y, paralelamente, la especialización en diversos sectores filológicos. Todavía hoy la situación de los estudios históricos está muy determinada por dicha concepción: tenemos helenistas y latinistas, egiptólogos, asiriólogos, hebraístas, indologistas, germanistas, etc., que se ocupan de todos los aspectos de la civilización histórica en cuyo campo han adquirido el dominio de los instrumentos del oficio. Si se nos permite, añadiremos que muchos de ellos consideran con desconfianza, en nombre de una pretendida «historia de las religiones» —cuando no tratan de diletantes—, a quienes se permiten tratar los hechos religiosos que caen dentro de su área de especialización.

La posición historiográfica esbozada en los dos párrafos precedentes está, sin lugar a dudas, motivada; numerosos investigadores contemporáneos ven en ella la última palabra de la metodología histórica. Ello hace tanto más necesario denunciar aquí el hecho de que dicha postura corre el riesgo de transformarse en una idolatría metodológica si se cierra a cualquier otra exigencia histórica. La primera y más genérica objeción que inspira

esa concepción unilateral de los estudios históricos de una civilización aislada es la siguiente: las civilizaciones no surgen de la nada, por encantamiento, como podría parecerle a un lector de O. Spengler e incluso, en cierta medida, de A. Toynbee, sino que todas poseen antecedentes históricos sin cuyo conocimiento quedarían inexplicadas; antecedentes inmediatos y antecedentes más remotos que de cualquier modo exceden de la estricta competencia del que estudia una única civilización filológicamente delimitada.

El estudio de los fenómenos religiosos no es, ciertamente, el único que puede revelar la insuficiencia de las investigaciones estrictamente limitadas al estudio de una única civilización, pero parece particularmente apropiado para hacerlo, y con ello justifica la autonomía de la «historia de las religiones» en tanto que disciplina. En efecto, en el plano religioso se muestra con toda evidencia lo raramente que una civilización crea *ex nihilo* elementos completamente nuevos y cuan a menudo su obra creadora consiste, por el contrario, en la reelaboración y el remodelamiento de antiguas herencias. Al respecto es significativo el hecho de que haya sido posible —aunque, como pronto diremos, de manera criticable— fundar una «fenomenología de las religiones» (G. van der Leeuw) que se propone el estudio no de cada religión en particular, sino de los fenómenos comunes a todas ellas. En efecto —y sobre este punto estamos de acuerdo con la fenomenología, sujeta, desde otras perspectivas, a graves reservas—, ninguna religión crea por sí misma sus elementos constitutivos, sino que la mayor parte de éstos se hallan presentes en un gran número de religiones. Piénsese en fenómenos fundamentales como son el mito, el sacrificio, la plegaria, el tabú, el sacerdocio, etc., los cuales figuran en las religiones de las más diversas civilizaciones humanas, aunque bajo formas específicas en cada una de ellas.

A este respecto se nos ocurre preguntar cómo es posible que el especialista de una civilización pueda captar la significación histórica precisa de uno de tales elementos existentes en la civilización por él estudiada. Tomemos un ejemplo concreto: en el antiguo Egipto las divinidades recibían alimentos como ofrenda. Si dicho tipo de rito no se hallase más que en la religión egipcia, los egiptólogos deberían poder darnos una completa explicación del mismo basándose exclusivamente en los acontecimientos históricos, las condiciones económicas, sociales, políticas, culturales en general, y en interdependencia con ellas, las específicamente religiosas correspondientes a la fase de la historia de Egipto en la que se supone la formación del rito. Ahora bien, si los egiptólogos intentasen semejante empresa, sus esfuerzos finalizarían en un seguro fracaso por la simple razón de que la ofrenda de alimentos —la cual, por otro lado, no es más que una de las formas de lo que nosotros denominamos «sacrificio»— no es en modo alguno una creación religiosa del antiguo Egipto y no puede, pues, explicarse por las condiciones históricas de dicha civilización. Cuestión distinta sería saber por qué en Egipto dicha ofrenda era cotidiana, por qué se ofrecía en el interior del templo a las estatuas de las divinidades y precisamente en nombre del rey, etc. Pero para explicar históricamente las particularidades de las formas locales del rito, es necesario ante todo discernir de entre ellas las que son exclusivamente egipcias, las que pertenecen, por el contrario, a un grupo restringido de religiones (por ejemplo, la ofrenda diaria en el interior del templo es también característica de la religión mesopotámica) y aquellas otras que, como la ofrenda de alimentos *per se,* son anteriores a la propia formación de las civilizaciones «superiores». Sólo así se comprenderá el alcance histórico y el significado cultural exacto de las formas específicamente egipcias del rito. Así, pues, si el egiptólogo

acusa de diletantismo al historiador de las religiones que cita, de segunda mano, los hechos relativos al ritual del sacrificio egipcio, éste último está en su derecho de devolver la acusación contra él, puesto que el egiptólogo habla de sacrificios sin conocer toda la problemática histórico-religiosa del sacrificio.

Ahora se comprenderá la utilidad y, a la vez, la insuficiencia de la llamada fenomenología religiosa que hoy (C. J. Bleeker) pretende ofrecerse como alternativa metodológica al método histórico. Su utilidad consiste en hacer comprender a los especialistas de cada civilización que todo fenómeno religioso trasciende su sector de especialización y en mostrar, presentando la ancha gama de variabilidad de cada fenómeno, que cualquier hecho religioso de una civilización dada no es más que la manifestación específica de algo mucho más general y mucho más vasto. Si el especialista tiene en cuenta esta situación, sabrá ya que no debe considerar como natural ni de su exclusiva competencia cualquier forma religiosa de la civilización que él estudie, *sino* que por el contrario considerará sus orígenes como problemáticos. Mostrando que un fenómeno religioso dado —como por ejemplo una forma de plegaria, un tipo de mito, la veneración de una categoría de seres sobrehumanos, cierto género de prohibiciones religiosas, etc.— se manifiesta en numerosas religiones aunque bajo formas muy variadas, la fenomenología religiosa, tal vez involuntariamente, plantea problemas históricos al especialista de una religión. Pero se limita a plantearlos sin ayudar a resolverlos. En efecto, la fenomenología de las religiones —al menos en teoría— considera los fenómenos religiosos concretos sobre un plano horizontal y los trata como simples «variantes» de supuestos fenómenos fundamentales. Pero dejando de lado el carácter hipotético de estos últimos (que tan sólo eluden la cuestión histórica de sus orígenes en lugar de resolverla, pues se presentan

como «connaturales» al hombre e «innatos» en él), uno continuará preguntándose por qué motivos y de qué factores depende el que una religión adopte esta o aquella variante de un mismo «fenómeno fundamental»: y esta cuestión nos introduce directamente en el dominio de la historia.

Una historia vertical —y universal— de las religiones pareció posible durante la segunda mitad del último siglo, cuando el pensamiento historiográfico se movía bajo el signo del evolucionismo. Suponía una visión única —jalonada de etapas bien determinadas— de la evolución humana en general y religiosa en particular. Los estudios etnológicos todavía se hallaban en sus primeros balbuceos, y precisamente por ello pareció posible hablar de «primitivos» como de una categoría cultural única, más o menos homogénea. E. B. Tylor creyó poder constatar que «la forma más primitiva» de religión era la que él llamaba «animismo» (creencia en seres espirituales de cualquier género, prácticamente en espíritus); desde esta fase «animista» de la religión, representada en nuestros días por los actuales pueblos «primitivos» —estancados en un estadio cultural prehistórico ya sobrepasado por el resto de la humanidad—, se habría pasado a la del politeísmo y desde ésta, finalmente, se habría alcanzado la más perfecta forma de religión: el monoteísmo. En las décadas siguientes su esquema se articuló mejor; al «animismo» se le antepuso una forma «preanimista» de la religión; entre «animismo» y «politeísmo» se introdujo una fase «polidaimonista», con «espíritus» que se hallaban ya en vías de personalización; entre politeísmo y monoteísmo, la «monolatría», o adoración de un dios único, pero sin que ello implicase la negación de la existencia de otros seres divinos. Pero lo esencial en la concepción evolucionista de la historia permaneció inalterable durante largo tiempo.

oy día los errores fundamentales del evolucionismo son demasiado evidentes como para criticarlos: nadie osaría ya identificar de modo tan simplista las actuales civilizaciones primitivas con las de la prehistoria; nadie cree ya en una única vía de la «evolución» humana (que sometía la historia a leyes naturales tan rígidas como las que Darwin había señalado en la evolución biológica de las especies). Pero hay dos aspectos del evolucionismo aplicado a la historia de las religiones que no dejan de sorprendernos. Uno de ellos probablemente se derive del entusiasmo provocado por el descubrimiento de formas religiosas más antiguas («animistas», «preanimistas», etc.) que las que se conocían, antes de la formación de la etnología científica, entre las tradiciones religiosas de distintos pueblos, antiguos o contemporáneos; fascinados por el atractivo de tal descubrimiento, los evolucionistas y el propio Tylor, en vez de esforzarse por explicar esta supuesta evolución —el paso de una etapa a otra más evolucionada—, consagraron esencialmente su atención a aquello que dentro de las civilizaciones más «evolucionadas», comprendida la moderna, testimoniaba aún la existencia de antiguas ideas religiosas bajo la forma de lo que Tylor denominó «supervivencias» *(survivals).* Cerca de dos generaciones de estudiosos de historia comparada de las religiones consideraron como su principal objetivo el reencontrar, bajo las formas religiosas de cualquier civilización «evolucionada», los «vestigios» primitivos, fuesen éstos «animistas», «preanimistas», «mágicos», «totemistas», etc., según la concepción que tuviesen las distintas escuelas de la fase «más primitiva» de la evolución religiosa. Se formó de esta manera una «historiografía hacia atrás»: en lugar de seguir los procesos creativos que introducían en las religiones nuevas formas y nuevos conceptos, los investigadores concentraron su atención sobre aquello que permanecía en estado «fósil» fuera de dicha evolu-

ción, de la que ellos eran —teóricamente— los primeros defensores.

El segundo aspecto sorprendente del evolucionismo en la historia de las religiones está más esencialmente ligado a la propia teoría en que éste se fundaba. Si la moderna fenomenología religiosa presenta, por comparación con el método histórico, la fundamental desventaja de ignorar toda estratificación vertical que pueda darse en los fenómenos religiosos y en las propias religiones, la historiografía evolucionista tenía, si se nos permite decirlo así, el defecto opuesto: al afirmar la existencia de una evolución lineal, ignoraba por completo las diferencias cualitativas que en un mismo grado de la supuesta evolución distinguen a una formación religiosa de otra. Esta característica dependía, al menos en parte, de una herencia teológica cristiana y del racionalismo dominante que identificaba la esencia de una religión con las creencias de la misma y principalmente con las creencias en poderes o seres sobrehumanos; en efecto, la tipología de esas creencias servía de base a la distinción entre las diferentes formas religiosas (creencias en «espíritus», en una pluralidad de dioses, en un dios único). Pero para una historiografía un poco más atenta es evidente que su común monoteísmo no eclipsa las diferencias existentes entre el cristianismo y el islam, así como el común politeísmo de la religión védica y la de los mayas no las identifica y ni siquiera las hace afines. En cuanto a la extrema variedad de las formas religiosas de los llamados pueblos primitivos, ha sido necesario un enorme progreso de los estudios etnológico-religiosos para descubrir, además de su existencia, su importancia; y fue ése un progreso destinado a influir sobre el de la historia de las religiones.

La historia evolucionista de las religiones nació bajo la influencia determinante de la experiencia etnológica; es, no obstante, sobre el propio terreno de los estudios

etnológicos donde se inició posteriormente el proceso de superación de la teoría evolucionista. A partir de los últimos años del siglo pasado, la etnología abandona los esquemas del evolucionismo para transformarse en una disciplina histórica; siete décadas por ese camino, a pesar de los errores y dificultades que a medida que se perfeccionaban los métodos revelaban cada vez más su complejidad, ccnducirían a algunos resultados irreversibles: entre ellos el abandono del viejo concepto de «primitivo». Si hoy día sigue empleándose dicho término no es más que en un sentido convencional, para distinguir dos tipos de civilización; la una privada de escritura, de ciertas técnicas agrícolas (el arado), de pujante especialización profesional, de ciudades construidas con materiales duraderos, etc.; la otra, a la que podemos seguir aplicando —siempre convencionalmente— el término de «civilización superior». Pero además de que se evita prudentemente emitir cualquier juicio de valor (teoría del «buen salvaje» o hipótesis evolucionista) cuya formulación no corresponde al historiador, lo esencial es que hoy ya no se piensa que los «primitivos» estén detenidos en un estadio prehistórico de la evolución humana, ni que permanezcan «fuera de la historia». Cada pueblo primitivo tiene su propia civilización, distinta a cualquier otra, precisamente en razón de su distinta historia. A pesar de la ausencia de documentos escritos e incluso a menudo de documentos arqueológicos, el etnólogo contemporáneo intenta reconocer en cada pueblo primitivo las huellas de instituciones recientemente desaparecidas, así como constatar la introducción relativamente reciente de otras; tiene asimismo ocasión de captar en acción o de reconstruir ciertos procesos históricos, como por ejemplo los desplazamientos de las poblaciones, los nuevos contactos culturales, etc. Para reconstruir los acontecimientos históricos más remotos, el etnólogo contemporáneo utiliza el instrumento de la *comparación.*

Si bien es cierto que la euforia de las primeras aplicaciones del método histórico a la etnología condujo a la presentación de construcciones precipitadas que más tarde han sido desmanteladas pieza por pieza (como los célebres «círculos culturales» de Gräbner y W. Schmidt, hoy día rechazados por la propia escuela de Viena), ello no representa más que un momento característico de la historia de todos los métodos y no implica en absoluto su fracaso; es el precedente de una crítica histórica más perfeccionada, garantía de resultados futuros menos inciertos. La etnología histórica y comparada contemporánea registra éxitos menos resonantes, pero más sólidos; presenta interpretaciones históricas menos universales, pero más precisas que hace algunas décadas. Intenta, aunque sea en áreas limitadas, distinguir entre los productos culturales más antiguos y los más recientes, y reconstruir mediante la comparación, si no una cronología, al menos un orden de sucesión y desarrollo dinámico en el seno de civilizaciones concretas de interés etnológico.

Refiriéndonos aún a la etnología debemos recordar que la exigencia histórica que en ella se manifiesta no se ha visto invalidada por las dificultades con que ha tropezado, sino que, por el contrario, éstas han contribuido y siguen contribuyendo a su profundización crítica. La escuela funcionalista (comenzando por B. Malinowski), con el prejuicio de su escepticismo hacia toda reconstrucción de un pasado no atestiguado por documentos, invitaba a limitar el estudio de cada civilización primitiva al establecimiento de una interdependencia entre sus diferentes aspectos. Pero es precisamente el funcionalismo el que ha evidenciado fenómenos tan típicamente históricos como el de la «adaptación», es decir, la inserción funcional de hechos externos (provenientes, por ejemplo, de la civilización moderna) en el organismo cultural. Más recientemente, cierta línea de pensamiento

(C. Lévi-Strauss) afirma que ciertas estructuras del pensamiento humano (no los «arquetipos» ni las «ideas innatas») escapan a la historia, puesto que están implícitas en la cultura como tal y permanecen más allá de cualquier diferenciación histórica: pero incluso admitiendo esto, subsistiría el hecho de que la diversidad de realizaciones concretas de tales estructuras depende de factores históricos. Hoy día puede someterse a discusión el carácter histórico de la etnología, pero en razón de sus posibilidades prácticas y de sus eventuales limitaciones, no por su sustancia.

Cabría preguntar si la orientación histórica que en el terreno de la etnología ha sustituido al evolucionismo cultural está destinada, como éste lo estuvo, a imponerse también en el estudio de las religiones. A este respecto conviene señalar que el método histórico empleado en la etnología se aplica también al estudio de las religiones de los pueblos «primitivos». Constituye un sector común a la etnología y a la historia de las religiones: la etnología lo incluye en el estudio de todos los aspectos (religiosos o no) de las civilizaciones primitivas; la historia de las religiones lo incluye en el estudio de todas las religiones (primitivas o no).

Aun a riesgo de esquematizar burdamente, intentaremos mostrar cómo funciona el método histórico y comparativo en la etnología religiosa, es decir, en la historia de las religiones «primitivas». Damos por supuesto que ninguna civilización se ha mantenido sin cambios desde la lejana prehistoria hasta nuestros días ni ha sido preservada del contacto con otras civilizaciones; incluso en el seno de sociedades de cazadores y recolectores —único tipo de sociedad existente hasta comienzos del Neolítico— se produjeron importantes cambios a causa del nacimiento y desarrollo de otros tipos de sociedades. Grupos de más pujante demografía y de técnicas más avanzadas los empujaron hacia las religiones más inhóspi-

tas de los distintos continentes; es pues probable que o bien sufrieran un proceso de empobrecimiento cultural o bien adoptasen nuevas actitudes culturales que les permitiesen afrontar las nuevas condiciones. Sin embargo, es posible que esos pueblos de cazadores y recolectores conservaran como mínimo aquellos elementos de su cultura (y por tanto de su religión) que dependían directa o funcionalmente de su método de obtención de alimentos. Tal hipótesis, en sí misma plausible, puede verificarse gracias a la comparación detallada de las religiones de los más diversos grupos de cazadores-recolectores que todavía subsisten. Si se descubren afinidades importantes entre las religiones de dichos grupos, diseminados en regiones alejadas entre sí y de distinta ecología (por ejemplo, entre los cazadores árticos y los de la selva tropical o los del desierto), podría concluirse que dichos elementos —así la idea de un «señor de los animales» o la práctica de la ofrenda primicial— se remontan a una antigüedad lejana, a pesar de la gran variedad de formas bajo las que se manifiestan en los distintos pueblos. Ciertamente, en teoría no podríamos excluir que tales elementos comunes sean debidos al azar de influencias culturales más recientes sufridas por todos esos pueblos de cazadores y recolectores; pero si logramos establecer que dichos rasgos poseen una correspondencia coherente con un modo de vida típico fundamentado en la caza y la recolección, tal hipótesis se hace poco probable y puede abandonarse. Ahora bien, nos encontramos con que esos mismos elementos religiosos, reconocidos como característicos de los cazadores-recolectores, existen también, aunque siempre bajo formas distintas, en las sociedades de agricultores; en cambio, como nos mostraría una comparación a gran escala, las religiones de estas últimas sociedades contienen otros elementos que les son comunes pero que no volvemos a encontrar en el seno de las religiones de los cazadores: consideraremos, pues, a los

primeros como más antiguos que éstos, creados en épocas posteriores.

Detengámonos aquí: el razonamiento esquemático que acabamos de exponer basta para mostrar que la comparación etnológico-religiosa permite teóricamente —y aquí debemos prescindir de las dificultades de orden práctico— reconstruir la historia de la religión de una civilización primitiva actual.

Ahora bien, no hay razón alguna para limitar el empleo del método comparativo a las religiones «etnográficas». Por de pronto, y para atenernos a nuestro anterior esquema, ciertos elementos de las religiones preneolíticas pueden transmitirse no solamente a las religiones de los cultivadores primitivos, sino también a las de civilizaciones superiores; igualmente, las nuevas creaciones religiosas «neolíticas» pueden hallar un lugar y un nuevo empleo en las religiones de las grandes civilizaciones urbanas antiguas. Podemos, por otro lado, observar que estas últimas, lejos de limitarse a recoger y remodelar la herencia prehistórica, manifiestan también en materia religiosa una fuerza creadora original: la comparación entre las distintas religiones de las antiguas civilizaciones superiores mostrará que ciertas formas y tendencias son total o parcialmente comunes a todas ellas, sin que puedan por lo mismo encontrarse unas huellas precisas en las religiones de los primitivos. De este modo podemos llegar a interpretar las formas politeístas de la religión como un producto histórico de la civilización superior, en función de una mayor diferenciación social y de una acrecentada complejidad en la cooperación existente en el interior del Estado. La comparación de las más diversas religiones politeístas permitirá precisar ciertas creaciones religiosas nuevas producidas por las civilizaciones superiores. Su comparación con las religiones de los pueblos que no han adoptado las formas superiores de civilización conducirá al descubrimiento de nuevos resul-

tados históricos: por ejemplo, allá donde estas últimas presentan ciertos elementos característicos de las religiones politeístas, o incluso de los sistemas politeístas menos desarrollados (como es el caso en Guinea o en Polinesia), la comparación histórica permitirá distinguir claramente entre los productos de una difusión procedente de civilizaciones superiores y ciertas formas embrionarias de politeísmo que podrían incluso ser anteriores a la madurez alcanzada por dicho tipo de religión en el seno de las civilizaciones superiores.

¿En qué se funda la comparación y cuál es su objetivo en la historia de las religiones? No se funda en una pretendida «naturaleza humana» común, y su objetivo no consiste en demostrar que la «religión» forma parte de ella; tampoco se basa en una pretendida «evolución» uniforme de la religión cuyas «leyes» no pretende, por tanto, establecer. Se fundamenta —más tarde hablaremos del objetivo hacia el cual apunta— en la unidad de la historia humana.

Conviene aquí abrir un paréntesis que si bien de momento nos alejará de los problemas específicos de la historia de las religiones, sólo lo hará para permitirnos volver a ellos sobre nuevas bases. La unidad de la historia humana nos la da, ante todo, su comienzo, es decir, el momento —que por ahora no puede determinarse— en que el hombre, en tanto que especie zoológica poseedora de una cultura, aparece en un punto de la tierra también indeterminado.

En tal momento (que por lo demás puede haberse prolongado durante varios milenios) se han formado ya determinadas bases —por ejemplo «estructurales»— de la civilización, que es justamente la que distingue la especie humana de los otros seres vivos y opone el hombre a la «naturaleza», a la que, no obstante, sigue perteneciendo; esto implica una crisis que es un hecho constitutivo de la conciencia y por tanto un dato permanente

de la condición humana. Inseparable de la crisis es el esfuerzo que tiende a superarla y que hace de la humanidad una especie «histórica», es decir, no solamente portadora de cultura, sino creadora incesante de formas siempre nuevas de la misma. La expansión de la humanidad sobre la superficie de la tierra entraña la separación de los grupos humanos, cada uno de los cuales debe luchar, es decir, crear su propia cultura, según las condiciones particulares en las que se halla. Pero desde los más remotos tiempos y en medida siempre creciente, dado el incremento de la especie humana, a la expansión y separación de los grupos humanos se añaden reencuentros y contactos, directos o indirectos, entre los'pueblos separados, de tal modo que a la unidad original tiende a superponerse una unidad debida a los intercambios y asimilaciones culturales; y en el límite ya no puede decirse que la cultura de cualquier sociedad, ni siquiera de la más aislada, sea completamente independiente de las restantes.

En el marco de esta concepción de la historia se resuelven sin dificultad, al menos en teoría, las más discutidas cuestiones de la difusión y la convergencia de las culturas. Un grupo humano que se separa de otro comparte con éste un patrimonio cultural; desde que se separan, cada uno de ellos posee su propia historia, en el curso de la cual dicho patrimonio cultural común se ve modificado por innovaciones que vienen a añadirse a él; en la medida en que las condiciones y vicisitudes de ambos grupos sean parecidas o por lo menos no sean radicalmente distintas, pueden producirse modificaciones paralelas en el seno de ambas culturas. Se trata de creaciones culturales si no perfectamente idénticas (puesto que nada en la naturaleza ni en la cultura es perfectamente idéntico), por lo menos análogas: para esta posibilidad no existen límites cronológicos. Por otra parte, si acaba produciéndose un contacto entre los descendien-

tes de ambos grupos —entiéndase que no nos referimos a descendencia de sangre, sino a continuidad cultural—, las bases culturales comunes (para cuya conservación tampoco existen límites cronológicos) permiten también a cada una de las culturas comprender y acoger las innovaciones producidas por la otra, siempre que la diversidad de las condiciones y la diferenciación acaecida no impida su utilización. Por lo demás, ciertas conquistas culturales pueden revelarse hasta tal punto fecundas que incluso superen tal género de obstáculos.

Hemos hablado, para simplificar, de «dos» grupos humanos; pero es evidente que los procesos a los cuales nos hemos referido se producen sin cesar a mucha mayor escala y bajo formas infinitamente más complejas entre los innumerables grupos que constituyen la humanidad.

Cada creación —propia o recibida del exterior— modifica la cultura de una sociedad, provocando reacciones en cadena entre los dos polos constituidos: de un lado, por la integración de la novedad, y de otro, por la adaptación de la tradición a la innovación. Cabe recordar que ciertas creaciones marcan más que otras al conjunto de la cultura; pensemos, por ejemplo, en el descubrimiento de la producción del fuego, de la producción de alimentos, de la utilización de los metales, etc., y hasta en ciertas innovaciones modernas fundamentales, relativas, por ejemplo, a la explotación de nuevos recursos de energía. Estas grandes innovaciones, que determinan transformaciones rápidas y radicales en el seno de la cultura, se propagan espontáneamente en las sociedades que ya presentan un terreno cultural común y unas condiciones que posibilitan la acogida. Allí donde no existen tales condiciones, la difusión no se produce, creándose de este modo esas diferencias de nivel que parecen contradecir la unidad de la historia y que por tanto no son el resultado de una detención de la cultura o de que ciertos pueblos

permanezcan al margen de la historia. Sabemos que existen todavía sociedades humanas que no producen sus alimentos, otras que ignoran el uso de los metales, otras, en fin, que no han adoptado las formas superiores de civilización o que habiéndolas adoptado no han entrado de lleno en la moderna civilización industrial.

Evidentemente, no será posible reconstruir, como no sea a grandes rasgos, el desarrollo de todos esos procesos de difusión, sobre todo los más antiguos. Pero al margen de aquellos que se efectúan ante nuestros ojos, como la unificación del mundo bajo el signo de la civilización industrial cuyos inicios contemplamos como espectadores y como actores, existen otros cuyo desarrollo puede seguirse a la luz de ios documentos. Se sabe, por ejemplo, hoy que la primera civilización que posee todos los caracteres del tipo convencionalmente llamado «superior» apareció en una región del mundo bien delimitada y en una época biep precisa: en Mesopotamia, en el último tercio del V milenio a. C. Pero también se sabe que no nació allí espontáneamente y al azar, como por milagro: fue el resultado de un proceso plurimilenario que comenzó con las primeras formas de la agricultura a principios del neolítico. Dicho proceso afectó a vastas regiones y podemos seguir su expansión incluso tras el nacimiento de la nueva forma de civilización superior mencionada; ésta pudo difundirse en regiones cada vez más extensas en las que ya existían tales condiciones preliminares, en tanto que no arraigaba en otras partes. Desde comienzos del III milenio a. C. se implantó en todo el denominado «Creciente fértil»; hacia la mitad del III milenio a. C. apareció en el valle del Indo (civilización de Mohenjo-Daro); un milenio después en China, y desde el Asia oriental probablemente alcanzase América central y andina en tanto que, hacia occidente halló su camino en Creta y en Grecia continental; a Italia no llegó hasta el primer milenio, y a la Europa central, occidental y

septentrional mucho más tarde. Sin embargo, continentes enteros —como Africa (con excepción de la faja septentrional), Australia, América septentrional y meridional (salvo la zona andina) y los mundos insulares— permanecieron total o sustancialmente inmunes a su difusión. Pero incluso en los casos en que la difusión está probada a la luz de hechos precisos y de una cronología segura (todavía existen dudas entre los especialistas en lo que se refiere a las civilizaciones superiores de la América precolombina), ¿qué es lo que en realidad se difundió? Pudieron ser ciertos descubrimientos (cultivo de los cereales, escritura, etc.) o determinadas instituciones o ideas; incluso a veces quizá fueron simples impulsos dados por el conocimiento, directo o indirecto, de la posibilidad de otros modos de vida: el hecho es que cada una de las antiguas civilizaciones superiores —incluso las más cercanas en el tiempo y el espacio (Mesopotamia y Egipto, Grecia y Roma, México y Perú)— se diferencian profundamente entre sí debido a las diferentes condiciones en el seno de las cuales se inscribieron las nuevas formas que imponían una reelaboración creadora tanto de las tradiciones como de las innovaciones acogidas.

Apliquemos ahora esta visión de la unidad de la historia a los problemas de la historia de las religiones. No sabemos cuándo ni dónde ni en qué orden de sucesión se constituyeron —o se diferenciaron de otros productos culturales— los más antiguos de estos conjuntos de ideas, de comportamientos y de instituciones que hoy llamamos «religiosos». El único hecho seguro es que se remontan a una prehistoria muy lejana, puesto que han podido insertarse, bajo formas siempre distintas, en las culturas de todos los grupos humanos sobre los que disponemos de una documentación suficiente al respecto. Los datos que poseemos no nos permiten individualizar ni reconstruir la «primera» religión de la humanidad,

sino tan sólo entrever tantas religiones como grupos humanos prehistóricos de cuya cultura pueda saberse algo, aunque sólo sea aproximadamente. En cualquier caso, uno encuentra tantos elementos comunes a los diversos grupos como elementos diferenciadores: ello significa que los factores que determinan la conservación parcial del patrimonio común de los grupos que se han separado, así como las innovaciones creadoras, su propagación y su reelaboración, intervienen igualmente en el ámbito de las religiones. Respecto a las religiones prehistóricas, directamente se sabe poco, pero la comparación puede iluminar algunos aspectos. Limitémonos a un solo ejemplo: el considerable número de analogías sorprendentemente precisas entre las instituciones y las tradiciones religiosas de ciertos públicos de América del Norte y del Asia septentrional nos ofrece un *terminas ante quem* de su origen, puesto que el poblamiento del continente americano se efectuó en la época paleolítica (hace alrededor de treinta mil años) a través de la lengua de tierra que entonces lo unía a Asia en el actual emplazamiento del estrecho de Bering; las diferencias, no menos numerosas, pueden ser —y las más acentuadas con mucha mayor probabilidad— productos históricos posteriores a la separación de los grupos y de los continentes. Una serie, teóricamente ilimitada, de otras comparaciones etnológico-religiosas puede conducirnos al descubrimiento de diversos procesos concretos de evolución en las religiones, incluso en épocas prehistóricas.

La historia de las religiones se halla frente a diversos tipos de problemas que difieren según los diversos tipos de documentación. Acabamos de hablar de las religiones prehistóricas, muy poco iluminadas por documentación directa, pero cuya historia, sin duda alguna multiforme en sus etapas y en sus líneas de orientación, puede no obstante reconstruirse gracias a la comparación etnológico-religiosa. Distinto es el caso de las religiones de los

llamados pueblos primitivos, cuyo estado actual o por lo menos el de un pasado relativamente reciente conocemos de modo directo. Hemos mostrado más arriba, de modo esquemático, de qué manera la comparación permite reconstruir la historia de estas religiones dentro de los límites impuestos por las dificultades prácticas. Conviene añadir que dicha historia llega hasta nuestra época e incluye las transformaciones debidas a la influencia de las civilizaciones antiguas y modernas. (Recordemos que incluso antes de las exploraciones y colonizaciones europeas, numerosas civilizaciones primitivas se han visto influenciadas por civilizaciones superiores, sin adoptar por ello los caracteres fundamentales de estas últimas: parece probable, por ejemplo, que la metalurgia haya nacido en el período de formación de las más antiguas civilizaciones superiores, y la cría de ganado mayor en su fase de madurez; si no se tuviesen en cuenta tales hechos, no se comprendería correctamente la posición histórica de los conjuntos religiosos, ligados en numerosos pueblos primitivos a la metalurgia y a la ganadería.)

Hay, en fin, religiones —vivas o muertas— cuya historia total o parcial conocemos con diversos grados de precisión. No obstante, en la mayor parte de los casos estas religiones se presentan ya formadas, en lo esencial, en la época a la que se remontan los más antiguos documentos a ellas concernientes, y sus orígenes se escapan así a la investigación basada en los datos directos. Los textos de las pirámides presuponen ya toda la estructura de la religión egipcia; los *vedas* son a un tiempo las primeras pruebas y los documentos esenciales de la religión védica; el panteón de la Grecia clásica, los ritos sacrificiales, gran parte de los mitos más importantes se encuentran ya en los poemas homéricos; los más antiguos textos escritos japoneses, desde el *Kojiki* al *Engishiki,* presentan al sintoísmo en pleno vigor; respecto al

origen del mazdeísmo no existen fuentes anteriores a las partes más antiguas del *Avesta,* las cuales sancionan ya las concepciones fundamentales de aquél; en Roma, la verdadera documentación literaria comienza algunos siglos después de la organización de la religión, y así sucesivamente. El estudioso de cada una de estas religiones puede seguir las modificaciones sufridas por ella en el curso de lor siglos, pero no puede comprender la formación del propio núcleo sobre el cual se han ejercido dichas modificaciones. Y ello compromete gravemente los resultados de su estudio. En efecto, más aún que otros conjuntos institucionales, en el seno de las religiones la tradición tiene una importancia fundamental; la propia conservación de las tradiciones suele ser elevada al rango de institución (por ejemplo, según los casos, mediante los mitos de los orígenes que garantizan la inmutabilidad de aquéllas, o mediante las escrituras sagradas a las que se atribuye valor canónico, o por referencias a las enseñanzas del fundador, a la revelación, etc.). Si no se comprende la razón de ser —es decir, el origen histórico— del sistema tradicional más antiguo, no se comprende de entrada la sustancia misma de la religión; por otra parte, no se está en condiciones de captar el sentido o de evaluar el alcance de las innovaciones que modifican el sistema tradicional. Tal situación se presenta en todos aquellos casos en que una religión y la civilización superior de la que forma parte aparecen simultáneamente. Ello explica también, en cierta medida, el hecho de que la nueva religión aparezca de pronto sustancialmente formada: el paso al nivel de civilización superior ha sido, en cada caso, un proceso revolucionario que ha exigido una total reorganización de las formas de existencia y que ha obligado a poner en marcha el máximo esfuerzo creativo por parte de la sociedad que lo afrontaba; los frutos de este esfuerzo estaban representados por las instituciones fundamenta-

les de la nueva civilización, entre los que están aquellas, particularmente conservadoras, de la religión.

Recordemos lo que hemos dicho en su momento a propósito de la historia única de las civilizaciones superiores y comprenderemos los servicios que en el estudio de sus religiones puede prestarnos la comparación. En el seno de cualquier sociedad que alcance formas superiores de civilización, la nueva religión —incluso si generalmente pertenece al mismo «tipo» que las otras— será diferente porque la religión precedente lo era ya, porque eran distintas las influencias transmitidas, distinta su recepción selectiva, distinta su reelaboración. En ciertos casos la arqueología protohistórica arroja algún débil resplandor sobre la formación de estas religiones, por lo cual su aportación, aunque muy limitada por la ausencia de fuentes escritas, no debe echarse en olvido. Pero en cualquier caso es la propia religión histórica la que, a la luz de la comparación, suministra indicaciones sobre su pasado. En ella se conservan elementos de diversa antigüedad. Muy a menudo, contrariamente a una teoría que nació con el evolucionismo, pero que todavía hoy está muy difundida, no se trata de puros y simples *sutvivals,* de residuos en estado fósil; éstos los encontramos al margen de la religión, y únicamente indican los límites de la capacidad creadora de la nueva civilización. Nada sobrevive, decía Malinowski, si no cumple una nueva función; si el simón, por citar su divertido ejemplo, subsiste aún en las grandes ciudades en la época de los automóviles, ello significa que ha encontrado una nueva función, pasando de medio de locomoción normal que era, a medio de transporte preferido para los paseos turísticos o sentimentales. Pero precisamente este ejemplo muestra que a la «supervivencia» puede añadírsele un desplazamiento de importancia; esto es, de primordial que era, se convierte en marginal. No debemos olvidar que no es tan sólo la civilización moderna la que tiene

su «folklore» religioso, sino que las antiguas civilizaciones superiores tenían igualmente el suyo. No se gana gran cosa con buscar, dentro de las religiones de civilizaciones superiores, las huellas residuales de formas religiosas primitivas: dichas huellas tal vez sirvan de indicios del pasado, pero ayudan poco a comprender el proceso histórico que las ha reducido al estado fósil. Es infinitamente más útil descubrir —y eso sólo puede hacerse mediante la comparación— cuáles han sido las herencias primitivas reinterpretadas que han servido de punto de partida para la formación de las nuevas ideas, tradiciones e instituciones religiosas; las citadas herencias explican, al menos en parte, el carácter específico de toda religión, arrojan una nueva luz sobre sus orígenes concretos (y no tan sólo genéricamente «primitivos»). La comparación suministra también otro instrumento de esta investigación sobre los orígenes de cada religión concreta de las civilizaciones superiores: se trata de la confrontación de la religión estudiada con aquellas que pertenecen a civilizaciones superiores más antiguas, de las que la religión estudiada ha extraído los modelos y la inspiración; las diferencias que puedan observarse sirven también para iluminar la diversidad de los substratos respectivos. Unicamente estos procedimientos comparativos captan de qué manera se formó el núcleo de cualquier religión histórica que aparece ya plenamente constituida en la más antigua documentación. Al mismo tiempo, es indispensable la comprensión histórica de la formación de dicho núcleo más antiguo para apreciar todas las innovaciones ulteriores en la historia interna de dicha religión.

Existen religiones que no nacen al mismo tiempo que una civilización superior dada, sino que se constituyen o se fundan posteriormente. Estas son relativamente poco numerosas en comparación con el incalculable número de religiones tribales y de la gran cantidad de

religiones ligadas a las comunidades políticas de las civilizaciones superiores de tipo arcaico; podrían pues considerarse como casos excepcionales en la historia de las religiones si, por otra parte, la enorme expansión de alguna de ellas no las hubiese convertido en las religiones más características de una fase más reciente de la historia.

La posición concreta de estas religiones exige, sin ninguna duda, métodos especiales de trabajo. Desarraigadas de la cultura que las produce y tendiendo hacia una universalidad ideal, si no real, tienen su propia historia cuyos problemas no siempre son abordables mediante la comparación. Pero ante todo hay que considerar que sus orígenes están condicionados por unos sustratos, proproporcionados por la religión precedente de la que se separan y cuya comprensión requiere, ya lo hemos visto, el empleo del método comparativo. En segundo lugar, aunque a veces estas religiones de tendencia universal a nivel genético parecen completamente independientes la una de la otra (en realidad tal vez no lo sean por completo) —como es el caso del budismo, mazdeísmo, cristianismo—, no por ello constituyen una refutación de la unidad de la historia. En ellas el método comparativo descubre caracteres morfológicos comunes (papel atribuido a un fundador, escrituras santas que se convierten en «canónicas», proselitismo, tendencia a la interiorización y al individualismo, y al mismo tiempo a la organización en Iglesias, desarrollo de corrientes y sectas, etc.) que no pueden depender sino de aspectos comunes a las diversas situaciones históricas, por muy distintas que éstas sean entre sí. Constatemos que este'tipo de religiones aparece en todas partes en fecha relativamente tardía (nunca con anterioridad al primer milenio) en la multimilenaria historia de las civilizaciones superiores. Este simple hecho indica que cada una de ellas está ligada a un proceso histórico único, aunque no contemporáneo,

como tampoco lo fue la formación de las distintas civilizaciones superiores de origen único. Este proceso consiste, por decirlo brevemente, en un inicio de disgregación del orden arcaico de las civilizaciones superiores, en el curso del cual emerge un nuevo tipo de conciencia.

He ahí las razones que hacen necesaria la aplicación de la comparación fundada sobre la unidad de la historia también en el estadio de las religiones de tendencia universal. Por lo demás, la comparación no es menos indispensable para el estudio del proceso, igualmente único, de laicización aparecido con posterioridad y que comienza actualmente a invadir al mundo entero.

En su momento hemos dejado abierta la cuestión de la finalidad de la comparación de las religiones. Pero en las líneas precedentes se halla implícita una respuesta a dicha pregunta: el método comparativo es el único que puede iluminar la *historia* de las religiones. Ese es su objetivo, que a nivel estrictamente científico no requiere ninguna otra justificación. Pero desde una perspectiva más culturalista podríamos añadir que a diferencia de la comparación evolucionista y de la comparación fenomenológica, la comparación histórica tiene en cuenta la originalidad de cada religión. Permite comprender el mecanismo de un particular tipo de proceso creador —el religioso— que tanta importancia ha tenido en la historia humana. Así, pues, a la luz de la comparación histórica, las religiones revelan su esencia y su dignidad y se sitúan entre las formas a través de las cuales el hombre manifiesta su modo de ser, que consiste siempre en crear, es decir, en vivir históricamente.

Nos hemos asegurado, pues, de que la historia de las religiones tiene un objeto autónomo, las religiones; que éstas tienen una razón de ser que las distingue de las restantes manifestaciones culturales humanas; que la historia de las religiones tiene un método autónomo, el de la comparación histórica. Para que la historia de las

religiones se vea justificada como disciplina científica autónoma, no subsisten más que algunas dificultades de orden práctico. Ya hemos hecho alusión a ellas en diferentes ocasiones, pero conviene reexaminarlas por última vez. Hemos dicho que, como cualquier otra disciplina histórica, la historia de las religiones no es sino relativamente autónoma, puesto que precisa recurrir a otras disciplinas (como la historia política, la filología, la arqueología); como cualquier otra disciplina histórica, teóricamente abarca un ámbito tan amplio que inevitablemente escapa al conocimiento de un solo investigador. Las dificultades prácticas que encontramos en la historia de las religiones son, pues, de la misma naturaleza que aquellas con las que diariamente tropieza el especialista de cualquier otra disciplina histórica. No es sorprendente ni desalentador que cada estudioso se vea obligado a limitar su actividad a un estrecho sector de la disciplina a la cual se dedica. Afortunadamente, las ciencias trascienden a los individuos y progresan gracias a la colaboración a menudo totalmente involuntaria de aquellos que las practican. La actual e inevitable tendencia a la especialización, cada vez más restringida debido al continuo crecimiento de los conocimientos y a las exigencias cada vez mayores del estudio de cualquier disciplina histórica e incluso de otro tipo (baste pensar en las especializaciones en el área de la medicina o de la física), acentúa más si cabe las necesidades y las dificultades de la colaboración. No volverá a haber en la historia de las religiones una *Rama dorada* escrita por un solo autor.

El porvenir de la historia de las religiones no depende, sin embargo, de tales condiciones, comunes a todas las disciplinas históricas. Depende de la adquisición y de la difusión de la conciencia metodológica particular que dicha disciplina requiere. No hay nada de malo en el hecho, casi inevitable, de que el historiador de las reli-

giones limite su propio campo de investigación a una sola religión, para cuyo medio cultural disponga de suficientes conocimientos filológicos, arqueológicos, etc. Lo que sí es importante es que estudie dicha religión en el marco de la *historia de las religiones* y no en el de la historia de dicha civilización; que su problemática y su método sean los de la historia de las religiones; método que, como ya hemos visto, es esencialmente comparativo, aunque en la comparación cada estudioso deba remitirse a las investigaciones de sus colegas especializados en los otros sectores históricos y filológicos, pero al cabo historiadores de las religiones. Actualmente todavía no estamos en ese punto. El estudio de cada religión se efectúa esencialmente en el marco del estudio de cada civilización; a todo lo más que se llega es a que eminentes celtistas se especialicen en las religiones celtas, eminentes asiriólogos en las religiones mesopotámicas. Cuando lo que hoy es un fenómeno esporádico sea más frecuente, cuando los historiadores de las religiones, conscientes de la problemática y de la metodología de su disciplina y basándose en ellas se especialicen por necesidad en los sectores filológicos particulares, mas con la intención de incluir la religión estudiada en la historia de las religiones concebida como disciplina autónoma, la situación cambiará; la variedad de los instrumentos no impedirá la utilización de un lenguaje común, de una problemática y de una metodología comunes, de suerte que la propia comparación, buscada en común, se afianzará cada vez más y se fundamentará cada vez mejor. La historia de las religiones adquirirá así, más allá de la obra necesariamente limitada de cada investigador, unas bases cada vez más sólidas y más amplias.

Angelo BRELICH

LAS RELIGIONES ANTIGUAS

I. Religión egipcia

Ya Herodoto había definido a los egipcios como los más religiosos los hombres, y la ciencia moderna no ha hecho otra cosa que confirmar ese juicio, aun cuando en realidad esa actitud religiosa sea característica de una cierta etapa del desarrollo de la humanidad que se puede encontrar en otros lugares y no sólo en Egipto. Junto con la historia del arte, la religión egipcia es ciertamente la que ha suscitado mayor cantidad de trabajos especializados, de exposiciones generales y de obras de vulgarización.

Por esta causa, aquí no será posible intentar más que una puesta a punto de lo que sabemos, no de los hechos religiosos, suficientemente accesibles en buenas y recientes obras, sino de los principios mismos de la religión egipcia, tal y como poco a poco surgen de los propios hechos. Nuestro esfuerzo se centrará esencialmente en las teorías egipcias implícitas, que los estudiosos modernos han intentado explicitar. Esperamos, de este modo, proporcionar al lector no especializado reglas de conducta intelectual de las que pueda servirse para comprender los hechos religiosos egipcios y penetrar en el corazón de la mentalidad antigua. Pero antes conviene recordar lo que entendemos por religión en Egipto, a la luz de dos definiciones que se ajustan con bastante precisión al fenómeno egipcio.

La primera se debe al sociólogo americano J. B. Pratt, para quien la religión es una actitud social, seriamente asumida, de individuos o de grupos frente a la o las potencias que les parece disponen en último extremo de sus intereses y de su destino.

Ringgren y Strõm precisan que se pueden distinguir varias circunstancias cuyo conocimiento ha de facilitar el análisis de los hechos religiosos. Distinguen un componente intelectual, el conocimiento de las fuerzas dominantes; un componente emocional, el sentimiento de dependencia respecto a ellas y las acciones derivadas de estos dos primeros factores, y por fin una implicación social, puesto que la religión es asunto de la comunidad.

Esto significa que el análisis de la religión de una sociedad debe abordar los hechos disponibles según los cuatro puntos de vista del pensamiento, la piedad, los ritos y la moral. En realidad, una tal definición no es característica únicamente de la religión, sino prácticamente de toda la sociedad. Un mundo obsesionado por una ideología totalitaria laica o creyente en una ciencia como la que conocemos no es, en esencia, distinto. En cualquier caso hay una convicción intelectual de la existencia de fuerzas naturales de las que depende el destino y un esfuerzo común para dirigirlas según una voluntad . puramente humana.

Es necesario, pues, preguntarse en qué difieren ciencia y religión. Y la única distinción eficaz parece residir en la forma que confieren respectivamente a las potencias bajo cuyo control se encuentra el hombre: en la ciencia son números; en la religión, personas dotadas de una serie de atributos y de cualidades muy humanas, emotivas y no mensurables.

El factor emocional no falta ni en uno ni en otro caso, como tampoco el aspecto colectivo de dicho factor ni el sentimiento del ejercicio de un control sobre el mundo exterior. El rito no tiene, en la mente de quien lo ejecuta, una eficacia menor que la experiencia, y ambos tienen como finalidad subordinar la naturaleza a las necesidades de los hombres.

Ahora bien, si queremos rendir cuentas de todo lo que es «religioso» en Egipto, en el sentido vulgar del tér-

mino, nos encontraremos pronto con que la definición que acabamos de analizar se hace indispensable. Porque la religión egipcia es ante todo un fenómeno social: es el instrumento mediante el cual los egipcios han demostrado su voluntad colectiva de no sucumbir a la naturaleza y han dado testimonio de su integración a ella.

Sin embargo, existe una profunda diferencia entre las concepciones modernas y la concepción egipcia. Nosotros no estamos obsesionados por la inminencia de la destrucción; al contrario, queremos transformar, mientras que el egipcio consagra todo su esfuerzo a la conservación. La creación es para él un milagro en medio de lo increado que la envuelve. La universalidad de lo posible no ha sido creada, sino que alrededor del ser subsiste una inmensidad de no ser que amenaza continuamente con invadirlo y que sólo se mantiene bajo control por la acción humana de los ritos. Por esta razón, cada día se ejecutaban ciertos rituales cuya finalidad consistía en reducir a la impotencia la serpiente cósmica Apophis —imagen del océano increado que rodea al mundo—, y con ellos se la detenía en su acción devoradora de lo creado, sin poderla jamás eliminar definitivamente: se la inmovilizaba, no se la podía suprimir.

No tiene nada de extraño, pues, que, dado que la civilización egipcia vivía en la angustia de la invasión del caos, nueve de cada diez de los documentos que nos han llegado de ella sean representaciones o textos religiosos. Tampoco es sorprendente que desde el momento en que aprendieron a utilizarla construyesen los templos de piedra, mientras las casas seguían haciéndose de adobe. Esto equivale a decir que los egipcios, gracias al uso generalizado de la escritura, pudieron dar prioridad en la vida esencial a las necesidades del espíritu, y que habían admitido que el universo en representación era más importante para el hombre en sociedad que el universo material de tierra y de carne. Esta no es, por lo

demás, una convicción tan excepcional como puede parecer.

Las condiciones históricas reunidas en Egipto han favorecido, pues, la transmisión de un gran número de ideas y de pensamientos que nosotros llamamos religiosos. Para ayudar a fijar el alcance del presente artículo es necesario dar una ojeada a nuestras fuentes fundamentales y a su utilización actual. La exploración de Egipto, tanto en sus comienzos, cuando consistía en el saqueo de los emplazamientos arqueológicos a la búsqueda de objetos que enriquecieran museos y colecciones (situación que perduró hasta la creación del «Service des Antiquités» por Mariette en 1858, y que no siempre se ha podido reparar), como después de la introducción de métodos de excavación más refinados y minuciosos, ha proporcionado un material considerable de textos y documentos figurativos que en su mayor parte habían sido escritos, pintados o grabados con la intención de conservar o comunicar mitos o rituales, abarcando prácticamente todo el conjunto de la cosmología, cosmogonía, metafísica, psicología, moral y sociología tal y como se la conocía entonces, es decir, como una representación global del mundo, del hombre y de sus mutuas interrelaciones. Estamos por esta causa mejor informados sobre las cuestiones que nos ocupan que respecto a otras, relativas, por ejemplo, a los cuadros de la administración civil. Una parte de esos documentos se conoce ya desde los primeros años de la egiptología científica. Otros, en cambio, están en curso de publicación. Se puede considerar, sin embargo, que se ha alcanzado un nivel de relativa estabilización documental, muy por encima del logrado en las disciplinas vecinas de la antigüedad clásica y en el que las sorpresas han de ser raras. Parece poco probable que puedan esperarse todavía descubrimientos como el de los textos de las pirámides de las V y VI dinastías o publicaciones como la del templo de

Edfu. Sin duda, el cuerpo de textos funerarios reales del Antiguo Imperio se enriquecerá aún con fragmentos arrancados a algún monumento ruinoso que una exploración cuidadosa podrá salvar. Sin duda, después de Edfu hemos de esperar el final de las ediciones de Dendara y Philae. Pero las publicaciones en curso de los grandes templos tardíos han llegado a un punto tal que no debe esperarse de ellas la revelación de hechos particulares de una importancia primordial en sí mismos, incluso si el estudio de conjunto de esos templos promete proporcionar nuevos e insospechados puntos de vista. Imaginamos con dificultad, por lo demás, qué revolución comparable a la que en otro dominio ocasionó el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán, podría afectar de modo fundamental a la visión que podemos tener ya del pensamiento egipcio y de sus mecanismos fundamentales. Pero si el material está disponible, su explotación se encuentra todavía en los comienzos y no existe aún una síntesis segura de la religión egipcia.

Con todo, desde hace algunos años la interpretación de la religión egipcia ha evolucionado considerablemente y los sectores eruditos modernos han tomado conciencia de un cierto número de problemas relativos a la mentalidad antigua que están aún por resolver y que, por otra parte, requerirán de análisis más sutiles con métodos que ahora apenas podemos esbozar. Si bien las cuestiones de fenomenología y de «Kulttopographie» se han desarrollado hasta este momento con normalidad, algunos problemas de vocabulario apenas han sido abordados. Desconocemos total o casi totalmente el léxico filosófico egipcio. Numerosas palabras de los textos religiosos se traducen por «fuerza, potencia» sin que sepamos a ciencia cierta los matices que ocultan; muchas se traducen por «forma» o «apariencia» a gusto del traductor, sin que se dé una definición rigurosa, imposible de obtener en la actualidad y de la que ni siquiera podemos asegurar que

existiera, puesto que ignoramos el grado de perfección alcanzado por los conceptos egipcios. Los primeros trabajos importantes de este tipo comienzan a aparecer ahora. Citemos, por ejemplo, las investigaciones de Hornung sobre el vocabulario de la noche y el de las estatuas, donde el lector podrá comprobar las limitaciones del saber actual, a pesar del gran rigor analítico y de la sutileza en la interpretación. Del mismo modo, muchas de las composiciones mitológicas, como las que adornan las tumbas reales del Nuevo Imperio, cuyas inscripciones se pueden traducir sin grandes dificultades, siguen resultando difíciles en los detalles, porque el sistema de imágenes que constituye su marco de referencia nos es extraño. Además es necesario habituarse al sistema figurado, recordar que el pensamiento mítico es ante todo poético e intentar descubrir, a través de medios de expresión que nos resultan especialmente herméticos, procesos mentales transcribibles en el lenguaje moderno.

Entre los principales trabajos de estos últimos años hay que destacar los de Kristensen, que conocieron el éxito gracias a H. Frankfort y a sus colaboradores, y los de H. Junker, todos los cuales aplicaron al antiguo Egipto teorías inventadas para otros pueblos. Debemos especialmente al primero y a su escuela los esfuerzos realizados para precisar las nociones esenciales de la religión egipcia, en particular las concernientes al orden cósmico y al papel del rey, mientras que H. Junker trabajó en el sentido de buscar en los documentos más antiguos la justificación de la tesis del monoteísmo primitivo del padre W. Schmidt y planteó netamente, al igual que Drioton, el problema de la piedad egipcia, que hasta aquel momento no había sido más que someramente esbozado.

Sin embargo, algunos egiptólogos, rehuyendo las tesis más generalizadas, han intentado comprender la religión egipcia desde dentro, ya sea procurando entrar en la

mentalidad del creyente (S. Morenz) o considerándola como un saber, como una ciencia de expresiones todavía torpes, en la medida que descubrimos en ella un universo en representación (A. Piankoff, S. Sauneron). Ya Lepsius en 1856 había insistido en la identidad entre ciertos dioses y los cuatro elementos, aunque sin asegurarse, es cierto, de que la teoría de los cuatro elementos existiese en Egipto. Por su parte, H. Brugsch *(Religión und Mythologie der alten Aegypter,* 1882-1885) reconocía la influencia de la geografía de Egipto en los sistemas divinos y repartía entre los dioses las fuerzas naturales, mientras que Rochemonteix {*Le temple égyptien,* lección inaugural pronunciada en 1887) mostraba cómo el templo era una verdadera representación mística de Egipto y del mundo. A pesar de ello, sólo muy recientemente se ha admitido que los documentos religiosos se refieren en general a una tal representación del universo, muy rebuscada en los detalles, y que la religión egipcia era una verdadera física teórica que incorporaba todos los elementos de una cosmología que tendía a convertirse en cosmogonía como consecuencia de la concepción cíclica del universo.

Con todo, no hay que confundirse: Egipto conoció también lo que podríamos llamar con propiedad una ciencia. Pero el hecho de que la expresión racionalista haya servido para comunicar más cosas que las puramente técnicas, como el cálculo o la cirugía, es algo más que excepcional. Un tratado de medicina, repertorio de recetas y de diagnósticos, es en efecto racionalista, pero es en un himno religioso, como el himno a Khnum, que transcribimos a continuación, donde encontramos el más límpido ensayo de un sistema del hombre:

... formó los machos reproductores,
y puso sobre la tierra a la gente hembra.
Organizó el curso de la sangre en los huesos,
trabajando en el interior de su taller a fuerza de brazos.

Y he aquí que el soplo de la vida impregnó todas las cosas,
mientras que la sangre formaba... con el germen en los huesos,
para constituir la materia primitiva de (nuevos) huesos.
Hizo que el ser femenino pariera
cuando su vientre alcanza el momento justo,
a fin de abrirse a su vez...
Redujo los sufrimientos por voluntad de su corazón,
alivió las gargantas
dando el aire a los que respiran
a fin de animar la vida de los jóvenes seres
en el interior del seno materno.
Hizo crecer los cabellos,
hizo crecer la cabellera,
modelando la piel sobre los miembros,
construyó el cráneo,
modeló la cara
para dar un aspecto característico a los rostros (?),
hizo que los ojos se abrieran,
despejó el camino de las orejas;
puso el cuerpo en contacto íntimo con la atmósfera;
hizo la boca para comer,
construyó la dentadura (?) para masticar;
desató la lengua para que se exprese,
y las dos mandíbulas para que puedan separarse;
la garganta para deglutir y el gaznate para tragar,
pero también para expectorar,
la espina dorsal para sostener,
los testículos para... los muslos durante el acto viril (?),
el ano para cumplir su función;
el gaznate para tragar, las manos con sus dedos para cumplir
[su labor,
el corazón para servir de gula,
los testículos (?) para llevar el falo
y también para el acto sexual,
los órganos anteriores para consumirlo todo,
el órgano posterior para proporcionar aire a las visceras,
y también para deleitarse durante las comidas,
a fin de dar vida a los órganos internos durante la noche;
el miembro de vida para la unión sexual,
el órgano femenino para recibir la semilla y multiplicar las
[generaciones en Egipto;
la vejiga para orinar...
el miembro viril para eyacular
y para crecer (cuando se encuentra)? comprimido en la en-
trepierna;
las tibias para andar,
los muslos para caminar,
los huesos cumpliendo con su oficio,
a disposición del corazón.

(De la traducción de S. Sauneron.)

Esta larga cita habrá evidenciado el carácter religioso de la ciencia egipcia o, si se prefiere, el carácter científico de la religión, puesto que esta última es la depositaría de un saber, y la recitación del himno anterior encuentra su lugar en ciertos rituales, en cuya descripción se ha conservado para nosotros.

Del mismo modo podemos encontrar tablas astronómicas que pernrten el cálculo de la hora a partir de la posición de las estrellas, pero los verdaderos tratados de astronomía teórica son los tableros y los textos mitológicos de las tumbas reales del Nuevo Imperio, los arquitrabes de las salas hipóstilas de los templos tardíos y otros documentos en los que el ciclo de la luna puede estar representado por una escalera de catorce escalones, en cada uno de los cuales hay un dios que aporta al ojo del dios del cielo, representado en la cúspide, una fracción de sí mismo hasta que el ojo queda completo. Un séquito de treinta personajes en procesión representa los treinta días del mes, y un estudio minucioso de sus nombres ha revelado que los egipcios poseían un conocimiento sorprendentemente preciso de las irregularidades de la marcha de la luna (R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt,* Chicago, 1950).

Pero existen además modos intermedios de expresión difíciles de clasificar, como los encontrados en una serie de monumentos que Westendorf ha conseguido interpretar recientemente y en los que ha reconocido la exposición de una dinámica celeste entendida al modo egipcio. Puede verse en ellos el cielo trazado claramente en línea oblicua y la barca solar desplazándose bajo él. La oblicuidad sugiere, según el autor, la fuerza que mueve al sol y que no es otra que la gravedad, conocida por los egipcios, como por todo el mundo, empíricamente. Nos encontramos aquí con una curiosa mescolanza de explicación física sin referencia al mito —la gravedad sugerida geométricamente— y de mito —el sol en una

barca—. También son posibles formulaciones menos directas, por ejemplo la sugestión de la oblicuidad mediante la diferente altura de dos objetos simétricos en un cuadro (Westendorf, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn,* Berlín, 1966). Estos ejemplos demuestran la imposibilidad de separar de hecho la física de la mitología.

Por otro lado, si bien es natural describir la cosmogonía en los mitos, no hay que olvidar los ritos en los que puede estar simplemente evocada. Por ejemplo, al mito de la creación, resultado de la voluntad del dios Sol cuando nacía como un niño entre los pétalos de un loto, corresponde la ofrenda en los templos de un loto de oro que evoca el cotidiano retorno de la luz y una creación recomenzada.

La expresión mítica es además indispensable cuando se trata de una fórmula general. Cuando en un rito hay que fabricar una estatuilla de Osiris en la que se ponen semillas que habrá que regar para que germinen, a fin de manifestar la renovación de los ciclos naturales, las imágenes esculpidas en el templo para evocar dicha ceremonia representarán a los dioses Osiris-Sokaris recibiendo en su trono el homenaje de los dioses Hapy y Nepri, agua y trigo respectivamente, mientras que no se representará en ningún lugar del trabajo de modelaje, al que sin embargo hacen referencia las inscripciones.

Pero más que proceder en las páginas siguientes a la enumeración de una serie de fenómenos, intentaremos definir una serie de nociones y las leyes por las que esas nociones se relacionan entre sí.

En el análisis de los mecanismos del pensamiento egipcio recurriremos cuando sea necesario a los hechos egipcios, pero no los expondremos más que a título de ejemplo, sin abrigar el propósito de una descripción sistemática.

En el reducido espacio de que disponemos será im-

posible dar cuenta de las transformaciones sufridas por la religión egipcia en el transcurso del tiempo. Sin embargo, esta religión tiene una larga historia, y desde el templo primitivo, tal como se ha podido reconstruir a partir de ciertos signos jeroglíficos, simple cercado de palos, hasta los gigantescos monumentos de Edfu, de Dendera o de Esna, erigidos bajo los reyes griegos y los emperadores romanos, en los que ningún detalle se deja al azar, se puede seguir una larga evolución, sin duda más rápida a lo largo de los cinco o seis primeros siglos —los más oscuros para nosotros— que en los treinta últimos. Nos conformaremos aquí con indicar las grandes etapas de esa historia que sigue dos directrices principales: la de la ritualización progresivamente más estricta de los templos y la de la democratización de las ideas y concepciones funerarias, correspondiente a un progreso continuado del individualismo. Hecho notable: parece que los dos procesos se ajustan a un mismo ritmo.

Así, los textos funerarios reales del Antiguo Imperio, cuya aparición en las tumbas de finales de la V dinastía constituye una gran novedad, empiezan a ser utilizados un poco más tarde por los altos funcionarios y los señores feudales de las provincias; los libros descriptivos de los viajes del sol en el más allá durante la XVIII dinastía, reservado a los faraones (con muy raras excepciones, como la del visir User, en el reinado de Thutmosis III), serán utilizados en la época baja por un gran número de difuntos, que se contentarán con ediciones sumarias pergeñadas apresuradamente en papiros, después de haber sido grabados en las tumbas de los más altos funcionarios de las épocas libias y etíopes y sobre los sarcófagos de los grandes personajes saítas.

Simultáneamente, los rituales de los templos se transformaban y se enriquecían sin cesar. Ciertamente, hay quien ha mantenido que la religión egipcia era una religión ritual, en la que el mito no habría jugado más

que un papel mínimo y siempre secundario (el último Bleeker, *Egyptian Festivals,* Leiden, 1968). Pero en realidad, las probabilidades en favor de esa hipótesis son muy débiles, y en todo caso no podrían haberse dado más que en una época anterior a nuestra información. No hay duda de que existen dioses sin mito conocido, pero el rito siempre adquiere su valor a través de un mito, y es gracias a él como puede transformar un acto banal en un acto sagrado. Abrir una puerta no es un acto sagrado, aunque se trate de la puerta de un templo. Pero hacerlo con conciencia de estar repitiendo un acto divino o asimilar el cerrojo a un dios —es decir, introducir elementos míticos en el espíritu del que lleva a cabo la acción— transforma ese acto banal en uno sagrado. Sea como fuere, los gestos, tanto si fueron únicamente manifestaciones del contacto entre la sociedad egipcia primitiva y lo imaginario o como si estuvieron siempre sostenidos por los mitos, tienen un lugar fundamental en el culto, y se complicaron y multiplicaron a medida que aquél se refino y perfeccionó. Bajo la influencia de los mitos, la liturgia se enriqueció con nuevas ceremonias en el transcurso de los siglos, pero, por otra parte, su contenido pasó de modo creciente a los propios mitos. En los grandes templos no se conoce ningún tipo de decoración que no corresponda a la escena ritual. Toda la significación del monumento viene dada por los grabados que representan ofrendas, sacrificios o escenas de fiestas. Pero en realidad un número considerable de esos cuadros no expresa ningún hecho acontecido verdaderamente en el templo, como tendremos ocasión de comprobar. Los egipcios, por razones que aún hay que descubrir, adoptaron simplemente las formas del ritual como medio para expresar, fuera del culto, los sucesivos enriquecimientos de su pensamiento cosmológico. A pesar de lo dicho, resulta muy difícil precisar lo que en realidad aconteció, ya que no tenemos

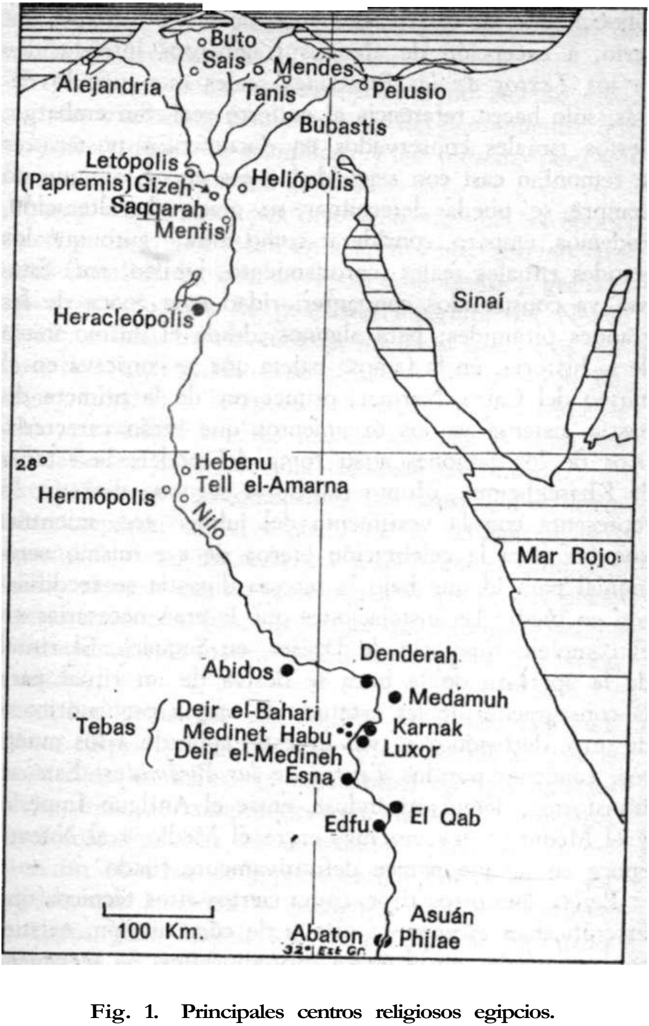


Fig. 1. Principales centros religiosos egipcios.

conocimiento de los rituales auténticos del Antiguo Imperio, a excepción de algunos fragmentos introducidos en los *Textos de las Pirámides* reales que, por lo demás, sólo hacen referencia al entierro real. Sin embargo, ciertos rituales conservados en documentos posteriores se remontan casi con seguridad a esa época, aunque no siempre se pueda determinar su grado de alteración. Podemos, empero, considerar como muy seguro que los grandes rituales reales (coronamiento, jubileo, *sed)* estaban ya constituidos con anterioridad a la época de las grandes pirámides; para algunos, desde el mismo inicio de la historia: en la famosa paleta que se conserva en el museo del Cairo, Narmer, primer rey de la primera dinastía, ostenta ya los ornamentos que serán característicos de los faraones a su toma del poder; la estatua de Khasekhemuy, último rey de la segunda dinastía, lo representa con la vestimenta del jubileo *sed,* mientras que fue para la celebración eterna de ese mismo ceremonial para lo que bajo la tercera dinastía se reedificaron en piedra las instalaciones que le eran necesarias en el complejo funerario de Dzéser, en Saqqara. El ritual de la apertura de la boca se deriva de un ritual para la consagración de las estatuas de origen prehistórico y de otro, derivado a su vez de éste, aplicado a los muertos, conocido por los *Textos de las Pirámides.* Este se transforma, democratizándose, entre el Antiguo Imperio y el Medio y otra vez más entre el Medio y el Nuevo, época en la que parece definitivamente fijado.

Parece que otros ritos, como ciertos ritos técnicos que escenificaban escenas de caza o de construcción, existieron como tales en la época protodinástica. Se reencuentran transformados en el Nuevo Imperio y aún más cambiados en la época baja. La tendencia parece consistir en la asimilación en el ritual de una cantidad cada vez mayor de elementos mitológicos. Parece también que la última fase de la ritualización de la religión egipcia debe

situarse en la época etíope o saita, que es también un período de arcaísmo en el arte.

Sin embargo, todas esas variaciones no afectan a los principios y procesos fundamentales del pensamiento, que sin lugar a dudas se complican y se refinan, pero sin salir por ello de su propio ámbito.

Tenemos la prueba, por otro lado, de que las épocas más recientes vivían sobre un sustrato muy antiguo: frecuentemente ocurre que un texto compuesto y grabado en la época romana ha guardado una cita del Nuevo Imperio, o incluso más antigua, mientras que otros textos se han transmitido prácticamente sin variación del Antiguo Imperio a la época helenística. No se trata de textos resucitados por los arqueólogos saítas, sino, en muchos de los casos, de una tradición continuada.

Estas diversas consideraciones nos autorizan a intentar la comprensión del espíritu de la religión egipcia comprendida como un todo, sin insistir en su evolución histórica, siempre que no se coloquen en un primer plano las preocupaciones formales, sino que, como hacemos en este artículo, se intente definir un espíritu, un modo de pensar.

Entre los principios psicológicos esenciales del pensamiento egipcio ocupa un lugar fundamental lo que se ha convenido en llamar la «diversidad de aproximaciones». Se trata de comprender que datos en apariencia contradictorios pueden ser en realidad complementarios. Así, en un esfuerzo de representación del cielo, se ha imaginado que la tierra se encuentra bajo una enorme vaca, cuyos pies ocupan los cuatro puntos cardinales mientras que las estrellas cuelgan de su vientre. Por otro lado, en otra comunidad geográficamente distinta, donde la imaginación ha bebido de otras fuentes, se representa al cielo como un río sin límites sobre el que navegan el sol, la luna y las estrellas como si del Nilo se tratara. Para el egipcio recreado por nosotros, suma

teórica de todos los tipos locales de pensamiento y que sólo corresponde más o menos a la realidad de épocas recientes, el esfuerzo de conciliación de las diversas imágenes, nacidas de distintos lugares pero expresadas en la misma lengua, no se enfrenta únicamente al insoluble dilema vaca o río, sino que lleva, al contrario, a un ensayo de combinación de las dos imágenes, lo que finalmente da como resultado una figura del cielo bajo el aspecto de una vaca sobre cuyo vientre circulan las barcas que transportan los astros. Del mismo modo, la diosa Hathor puede ser serpiente, leona, vaca o graciosa joven según su humor y según las fases de su mito, y según lo que se quiera expresar y por referencia al paisaje en que se encuentra su hogar, el de las tierras pantanosas de los confines del valle, donde estos tres animales, venidos los unos de la tierra habitada y los otros de la montaña, se encuentran para beber al borde de los mares. Todas estas formas, además, si bien tienen un origen ligado a un determinismo geográfico concreto, a partir del momento en que entran en el mito, se convierten en signos de un metalenguaje cuyo desciframiento permanece aún, para el antiguo Egipto, apenas esbozado.

Por otro lado, sean cuales fueren los motivos históricos de tales combinaciones, hemos de tener en cuenta que la teología egipcia no ha tratado de explicar las contradicciones de sus representaciones por las condiciones históricas o geográficas, sino que las ha experimentado como un enriquecimiento, como distintos aspectos posibles que ha intentado conciliar. En este sentido puede ser calificada de profundamente mítica.

Una fuente importante de la mitología se encuentra asimismo en los juegos de palabras o de escritura. Muchos de los mitos cosmogónicos se fundan en el retruécano. Así, para explicar el nacimiento del orix (en egipcio *mahedj)* se cuenta que Horus, herido en el ojo por Seth, fue a consultar al dios Ra, el sol, quien, para asegurarse

de que el ojo se encontraba en tan mal estado, pidió a Horus que cerrase el ojo sano y le dijese lo que de este modo podía aún ver. Este respondió que «sólo veía blanco, blanco» (lo que se pronuncia aproximadamente como *may hedj),* y así apareció el orix, cuyo nombre es casi homófono de la frase pronunciada por Horus.

Una consecuencia de esta aptitud para el juego de palabras es la posibilidad de establecer equivalencias entre objetos que no tienen en común más que el nombre, mientras que, por otra parte, se tiende a confundir el nombre y la cosa, la imagen y la cosa, la imagen y la palabra.

El resultado de ello es la facilidad con que el rito puede explotar estas diversas sustituciones. Si primitivamente era necesario sacrificar un hipopótamo que se identificaba con Seth, el dios enemigo, para reducirlo a la impotencia (y puede ser que Seth fuese en verdad un hipopótamo), muy pronto no hizo falta más que partir una figurilla de alajú con la forma de tal animal, y por fin se estimó suficiente dibujar el rito en la pared de un templo y grabar las palabras adecuadas, recordando los efectos buscados, para obtener resultados idénticos. Este juego de sustituciones tenía aún otra ventaja, que era la de permitir que el beneficio del sacrificio quedara ligado a lugares en los que no habría sido posible su realización, como por ejemplo la puerta del pilón de Edfu o el remate del pilón de Philae. El rito, o mejor su representación, se convierte en simple talismán, no concebido ya como acto necesario, sino como signo de un lenguaje mitológico.

Por otro lado, hay que recordar que una imagen cuyo origen es una invención, vive por sí misma y se desarrolla lógicamente con independencia del objeto que inicialmente representaba.

Fue así como, habiéndose comparado el cuarto creciente de la luna con un rizo de cabello, pronto se creó

la joven que lo había de llevar en su cabeza; cuando se lo comparó a un cuchillo curvo, se descubrió también su misión: la muerte de los demonios maléficos, y la luna fue investida del papel de justiciera, etc. Sin embargo, detrás de todas esas combinaciones de imágenes vivas, que parecen haber adquirido a los ojos de sus creadores una existencia objetiva, se descubren todo tipo de concepciones que intentaremos definir. Se observará en las páginas siguientes que nuestro conocimiento de la religión egipcia permite síntesis de distinta precisión según los objetivos propuestos. Si bien se puede comprender con claridad el funcionamiento general de un templo, el papel de los ritos o los procedimientos fundamentales de la teología, en cambio, es más delicado definir la naturaleza de los dioses, penetrar en el alma del creyente o reagrupar de forma coherente las imágenes del más allá. Esto depende más de la naturaleza de los problemas y del estado actual de la investigación que de los propios documentos. Por otra parte, a falta de tratados teóricos antiguos, se hace necesario que la historia de la religión egipcia tome sus categorías del pensamiento moderno, sin pretender la reconstrucción rigurosa de las estructuras implícitas de que se servía el teólogo egipcio. La distribución en los parágrafos siguientes no responde a otras razones que las de una mayor comodidad.

1. LOS DIOSES

Entre las diversas categorías de seres imaginarios que poblaban el universo egipcio, hay una cuyo nombre se ha traducido desde los comienzos de la egiptología por dios (o diosa), porque en copto tenía ese sentido, sin que hasta muy recientemente nadie se haya preocupado de saber con exactitud lo que tal nombre *(neter)* signi-

ficaba para los egipcios. Sin embargo, si bien se puede suponer, gracias al uso que la palabra recibe en copio, que *neter* expresaba una noción muy próxima a la que se entendía por *θeos* o *deus* al final de la antigüedad y que nosotros llamamos Dios, no por eso podemos aceptar sin más control la transposición de nuestra concepción moderna, o las concepciones clásicas griega y romana, al antiguo egipto. En particular porque en una sociedad tan evolucionada como la civilización egipcia, el concepto de lo divino puede haber tomado características propias cercanas a otras concepciones evolucionadas, sin tener por este motivo que identificarse necesariamente con ellas.

En 1945, S. Schott *(Mythen und Mythenbildung im alten Aegypten,* «Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens», 15, pp. 97-101) llamó la atención sobre el antropomorfismo necesario de los dioses egipcios, los cuales no solamente tienen una apariencia visible, en la mayor parte de los casos humana o parcialmente humana, sino que, sobre todo, cualquiera que sea su forma tienen un comportamiento humano.

Sin embargo, hasta 1960, fecha de la publicación del libro de S. Morenz *[Aegyptische Religión),* el problema de la naturaleza de los dioses egipcios jamás se había planteado estrictamente ni en realidad se había intentado resolver. La dificultad principal estriba en la necesidad de deducir una definición del concepto de «dios» a partir de los mitos, ritos, consejos de moralistas, es decir, de actos en los que los dioses están implicados, pero sin que exista en ninguna parte una tentativa egipcia de definición. Una primera característica importante puesta de manifiesto por Morenz consiste en que los dioses egipcios no se han revelado. Al contrario, se imponen como necesidades surgidas de la experiencia, como expresión de fuerzas concebidas como motores de los fenómenos naturales. Así, por ejemplo, la diosa Nebtu de

Esna, cuyo nombre significa «señora de la tierra», ve florecer las plantas a su paso cuando recorre sus dominios en procesión, en su calidad de diosa de la vegetación en la región correspondiente. Naturalmente, los dioses no pueden existir sin un soporte material: imagen o estatua, árbol, animal sagrado, etc. Sabemos que el predicador, en el transcurso del ritual de la mañana, debía «dar su alma al dios», es decir, fijarla en la estatua mediante un abrazo, lo que significa verosímilmente que era necesario reinsuflar la vida al objeto de culto.

Por otro lado, se denomina a ciertos animales sagrados «almas» de los dioses, como en el caso del famoso carnero de Mendes, que incorporaba las almas de los cuatro dioses Ra, Chu, Geb y Osiris, o el célebre Apis, en quien estaban reunidas las almas de Ptah y de Osiris.

Es necesario hacer aquí un paréntesis a propósito de la traducción «alma» que se ha podido leer varias veces en las líneas anteriores y que mantendremos en las páginas siguientes para no desorientar al lector, puesto que ya es usual en las lenguas de Occidente como correspondiente al término egipcio *ba*. Ciertos egiptólogos han preferido, no obstante, conservar el original egipcio, que aparece entonces transcrito, sin esclarecer con ello el concepto que aquél representa. Pueden encontrarse en la literatura existente algunos ensayos de definición, ninguno de los cuales es satisfactorio porque han buscado equivalencias en nuestro propio pensamiento. «Alma» corresponde a uno de estos desafortunados intentos, inspirado por Horapollón, que no puede menos que provocar equívocos, ya que esa palabra está cargada de connotaciones cristianas de las que habría que hacer abstracción de un modo total. Pero recientemente se ha retomado el problema y el *ba* ha aparecido como una función, una facultad de la persona, real o imaginaria, de adoptar una forma, de tomar una apariencia. Este es el motivo de que los vivos no dispongan de ella, y en cambio los

muertos y los dioses sí. Es también por eso por lo que el plural puede expresar la fuerza de una divinidad, es decir, designar las manifestaciones visibles de su acción, o puede utilizarse para dar nombre a los libros sagrados de las bibliotecas y los templos, en los que se encuentran descritos los ritos y los mitos en que los seres imaginarios se han hecho sensibles (Wolf-Brinkmann, Diss. Basilea, 1966; in preso en 1968). En términos más abstractos se puede definir al *ba* egipcio como la relación entre dos mundos, sensible e imaginario, y el signo de su interacción.

Esta es también la razón por la que debía atraerse a los *ba* de los dioses para que abandonasen el cielo, su lugar más importante de residencia. Esta definición permite, en fin, reunir todos los usos de la palabra bajo una concepción única y dar cuenta fácilmente de sus diversas derivaciones. Sin embargo, si bien se ha conseguido realizar este análisis semántico del *ba,* existen otros aspectos de la relación entre soporte y divinidad cuya naturaleza resulta muy difícil precisar. Ciertos textos, por ejemplo, nos informan de que tal árbol o tal animal «se yergue para tal dios». Se ha sugerido para este caso la traducción «hipóstasis», sin tener la certeza, empero, de que esa palabra corresponda con toda exactitud a la noción egipcia.

Por último, hay que tener en cuenta que la apariencia de una divinidad no está fijada de un modo invariable. Si bien Thot está representado en la mayoría de los casos como un hombre con cabeza de ibis, puede ser también un cinocéfalo o un ibis; Chu, de ordinario un hombre con pies en la cabeza, puede tomar la cabeza de un mono, etc. Se podría hablar largo tiempo de verdaderas divinidades proteicas, como Hathor-Tefnut, joven o leona, que puede además convertirse en el ureo de la frente de Ra, su ojo, o simplemente manifestarse como una

llama en el fondo de una fosa donde deben ser aniquilados los enemigos del dios supremo.

En cambio, los tres aspectos del sol de la mañana, del mediodía y de la tarde, se pueden dividir entre tres divinidades, de forma que nos veremos obligados a hablar de Ra-Atum-Khépri para designar en su totalidad al sol diurno. El sol nocturno, es decir, el que durante la noche viaja bajo tierra de oeste a este, es Osiris. De esta manera, para reunir en un símbolo único los diversos aspectos del sol del día y de la noche hay que fabricar una figura de extraña apariencia, momia criocéfala, uniendo la cabeza de carnero de Ra a la momia de Osiris. Asimismo, Khépri, un escarabajo, podrá recibir también una cabeza de carnero para demostrar que él es igualmente Ra. Diversas preocupaciones han presidido estas combinaciones, y en especial un esfuerzo de sincretismo muy antiguo, que ha intentado reducir a unidades el conjunto de las numerosas manifestaciones locales de divinidades que llevaban los mismos nombres.

Nos hemos referido hace un momento al reconocimiento del antropomorfismo como una característica necesaria del dios egipcio. En efecto, al mismo tiempo que se sabe que son fuerzas de la naturaleza, se dota a los dioses de reacciones humanas: se regocijan, lloran, se encolerizan, mienten, hacen trampas, aman u odian. Y en realidad, son sus personas las que son objeto de culto y no directamente las fuerzas naturales, con algunas raras excepciones. La más ilustre de ellas es la del culto al sol en tanto que tal, exaltado principalmente en tiempos de Akhenaton (1372-1354 a. C), pero existente ya en el Antiguo Imperio.

Con el transcurso del tiempo, muchos dioses se convirtieron en dioses sol bajo las formas de Amón-Ra, Khnum-Ra, Sebek-Ra, etc., lo que significa el reconocimiento en cada uno de ellos de la fuerza creadora del sol y no que éste sea adorado en lugar de cada uno de

ellos. Del mismo modo, existe un dios-luna Ioh, es decir, la luna divina en tanto que astro, cuyas representaciones figurativas se encuentran en la época baja, pero sería difícil descubrir un culto directo de la luna. Lo que en realidad se adora son los dioses antropomorfos como Thoth, Khonsu, Osiris, Duau, etc., cuyo comportamiento recuerda al de la luna o bien se inspira en determinadas circunstancias de los mitos lunares. Thoth se convierte en contable universal, por ejemplo, porque la luna es el instrumento más simple y seguro que los egipcios han conocido para el cómputo del tiempo.

La crecida del Nilo resulta del flujo de los humores del cadáver de Osiris. Pero es también y simultáneamente obra del dios de la catarata, Khnum, que habita justamente en el territorio del que se cree proviene la crecida.

Si ahora queremos intentar comprender las relaciones que unen al dios con los fenómenos que representa, lo mejor que podemos hacer es analizar rápidamente uno u otro. Osiris, Hathor y Seth parecen particularmente apropiados para esclarecer lo que pretendemos demostrar.

Los tres son ricos en mitos, manifestaciones, implicaciones astronómicas, meteorológicas, agrarias y sociales, entre las que hay que hallar el común denominador, el carácter fundamental que ha permitido a los egipcios reconocerlos en ellas. Concretamente, para definir a Osiris como el grano que renace después de haber sido enterrado, o como el Nilo que conoce una nueva crecida después de los meses de estío, o como la luna, incluso, que resplandece de nuevo en el cielo después de un período de invisibilidad, o el sol, que reaparece después de la noche; habrá que aislar lo que se haya podido sentir como común en todos esos fenómenos y que marque además el destino humano, puesto que Osiris es también, más allá de todos los aspectos naturales que acabamos de numerar, el prototipo mismo del príncipe que

se perpetúa en su hijo que descubre después de su muerte la supervivencia espiritual. El parámetro común que buscamos no puede ser otro, a nuestro parecer, que la periodicidad a que están sujetos todos esos hechos. La renovación del ciclo, en efecto, es esperada y deseada, provocada cuando es necesario por los ritos, ya se trate de la cosecha, la crecida, el ciclo solar o lunar o de la vida humana. En este último caso, para garantizar al hombre su inmortalidad, cuando éste ha pasado por la muerte, es decir, cuando ha completado un ciclo, tiene que asimilarse a través de las fórmulas y los ritos apropiados al dios, que es el eterno retorno para participar de su cualidad, para poder él mismo recomenzar. Situando de este modo la equivalencia en los dos planos del significado y del significante, del eterno retorno y de Osiris, hemos alcanzado a descifrar un signo del metalenguaje egipcio y hecho un gran progreso en el camino de la comprensión de los mitos objeto de nuestro estudio. En efecto, Osiris es uno de los signos más frecuentes. Por otro lado, los egipcios reflexionaron abundantemente sobre la naturaleza del significado. Reconocían explícitamente la fuerza representada por Osiris cuando le denominaban «el viviente» o mejor «la vida», como en los textos del primer milenio antes de nuestra era, alcanzando un nivel de abstracción más elevado del que las limitaciones del lenguaje permiten suponer. Naturalmente, Osiris, así comprendido, no cubre totalmente ni el sol ni la luna, ni la crecida, ni la cosecha, ni el príncipe. Cada una de estas entidades reales tiene aspectos y funciones que pueden estar representados por otros «dioses», por otros signos míticos para la evocación de otras particularidades. Así, por ejemplo, la luna será también Hathor-Tefnut, alternativamente seductora doncella y temible leona, correspondiendo a los dos aspectos del plenilunio y del novilunio. A la oposición dialéctica de los términos claridad y oscuridad debe corresponder la

de los signos mujer y leona y la de sus respectivos significados. Una vez más, un análisis preciso, en cuyo detalle no nos es posible entrar, permite proponer una interpretación; el mito no describe sin más el hecho de la variación periódica de la luna, como hace el mito osiriano, sino que, al contrario, expresa la oposición psicológica entre la quietud llena de erotismo de las noches claras de Egipto y el terror que abruma a los campesinos, aún en nuestros días, en las noches sin luna. La leona es, en efecto, un signo del miedo bien conocido en la mitología y en el lenguaje egipcios. La joven, dotada de todos los atributos de su sexo, como se subraya en muchos textos, a su retorno, es decir, durante el plenilunio, alegra voluptuosamente a su padre, ante el que se encuentra cuando los dos astros luminosos están en oposición, como es posible observar en el mismo cielo. Por otro lado, el dios Seth, conocido sobre todo por su papel de enemigo y asesino de Osiris, de quien no puede ser tampoco separado, puesto que únicamente con su crimen le permitirá el eterno retorno, su misma esencia, puede ser también el sol. Para ello es suficiente con que el mito haga referencia a los aspectos solares que resultan del temperamento de Seth, que significa el desorden y la violencia, como un libro reciente ha puesto en claro (H. Te Velde, *Seht, God of confusión,* Leiden, 1966). Allí donde estas nociones intervengan, Seth aparecerá en oposición dialéctica con el orden y la fuerza disciplinadas. Por este motivo, su mito nos lo presenta como un homosexual cuyos actos son estériles: el desierto, la tempestad, el jefe de los asesinos de Osiris, el adversario del derecho patriarcal considerado justo en Egipto al menos durante la época histórica, y finalmente el dios típico de los extranjeros durante la época del imperialismo egipcio.

Naturalmente, con las divinidades estudiadas no hemos agotado la «diversidad de aproximaciones» al sol y

a la luna; los egipcios los concibieron también en su totalidad astral bajo la forma de los dioses Aton e Ioh, que como son los signos de una realidad física inmediata, carecen necesariamente de mito.

Si bien el análisis estructural que acabamos de hacer ha podido proporcionarnos las claves de la interpretación de ciertos aspectos de los mitos egipcios y nos ha ayudado a definir la naturaleza de los dioses, hemos de tener en cuenta y considerar la vida de los mitos como seres liberados de su propia significación, para evolucionar según las influencias internas de sus propios significantes. Las implicaciones particulares del dios pueden así imponerse a su personalidad total y la forma fundamental puede modificarse bajo la acción de la manifestación. De este modo se podrá llamar a Osiris «un toro de cuernos puntiagudos», aunque su aspecto ordinario sea estrictamente humano, porque el creciente de la luna evoca la cornamenta de un bóvido. Existe por fin un intercambio constante entre el dios y la fuerza manifestada en la naturaleza, que es él bajo su forma conceptual, de manera que se puede actuar sobre ésta actuando sobre aquél mediante el rito y la plegaria.

Otro rasgo característico de los dioses es su nombre, ya que en función de éste se adquiere predominio sobre la cosa. La mayor parte de los nombres usuales de los dioses no son individuales, son más bien epítetos. Sekhmet significa «la poderosa»; Nebtu, «la señora de la tierra»; Mut, «la madre». Sin embargo, un mito al menos nos enseña que los dioses deben tener un nombre verdadero, con lo que se les puede dominar. Isis, en efecto, deseosa de apropiarse el poder mágico supremo, creó una serpiente que debía morder a Ra, el dios supremo. Para poderlo curar tenía que conocer su verdadero nombre, y después de varias tergiversaciones, el dios se vio obligado a revelárselo. Asimismo, en ciertos ritos existía la obligación de invocar al dios «con todos

sus nombres», mientras que otros, especialmente Osiris, eran «aquellos cuyo nombre se mantiene secreto».

Es igualmente difícil precisar los atributos fundamentales de la divinidad. Naturalmente, tenemos en primer lugar la vida y la duración, lo que no obsta para que los dioses mueran a veces en los mitos. El paso por la muerte es en el caso de Osiris el medio por el cual llega a una vida más segura. Pero, por otra parte, la escatología del *Libro de los muertos* (cap. 175) implica la destrucción de todos los dioses, a excepción de Osiris y del demiurgo, que dejará de poseer una existencia personal y voluntaria y se convertirá en el caos.

Los dioses disponen del poder y de la fuerza. Pero tampoco parece que los egipcios hayan considerado esas cualidades como ilimitadas. Creados por el demiurgo, los dioses no pueden superarlo en poder, por lo que se ven Ümitados a una esfera particular, como conviene que ocurra con manifestaciones de fuerzas naturales, en la mayoría de los casos locales. A pesar de ello, las diversas teologías locales tratan de demostrar la preeminencia de su dios en el conjunto de la creación, de tal manera que no tiene sentido intentar precisar la competencia de un dios egipcio siguiendo la pauta de lo realizado con los dioses griegos o romanos, sino que nos encontramos con que en la época baja, como escribe S. Sauneron, «el dios que los egipcios adoraban a través del dios tradicional de su nomo es una imagen del todo, el regente del universo físico y de las fuerzas que lo componen: sus funciones y sus poderes abarcan todo lo que existe y se mueve en el interior del cosmos».

A pesar de una tal elaboración teológica, sabemos que los dioses eran en realidad menos potentes de lo que parecía. No hay duda de que están capacitados para modificar el destino individual de los hombres, que queda enteramente en sus manos. En cambio, no pueden cambiar el curso de los acontecimientos cósmicos. Lo

más que pueden hacer es dejar de actuar para así detener los fenómenos, pero no tienen el poder de alterarlos. En realidad, tampoco lo desean, ya que aman el orden (Maát), que muchas veces no pueden mantener sin la ayuda de los hombres. Este hecho es el que da sentido a la religión egipcia.

Los dioses no son tampoco omniscientes, puesto que en ciertos textos se les ve afligidos por algún drama que no habían previsto. Sus energías sólo podrán utilizarlas para intentar reparar lo acontecido. Unicamente Atum, el demiurgo, parece poseer un conocimiento total, pudiendo anunciar el destino universal. Es el creador del mundo y será su destructor. Pero aunque puede prever, no parece que pueda actuar según su voluntad.

Los egipcios no han hablado en ninguna parte de la libertad y la voluntad de los dioses, y el epíteto de «señor del Maát» que se encuentra frecuentemente no demuestra que el dios pueda disponer libremente de ese orden.

Podríamos evocar por fin la lista de los catorce *ka* de Ra, que vienen a ser de alguna manera sus atributos hipostasiados, que el rey de Egipto le presentaba para expresar el deseo de que los manifestase. Se los puede interpretar como una tentativa de enumerar los atributos ordinarios de la divinidad. En esa lista se encuentran Hu, la alimentación; Chepes, la gloria; Iri, la producción de alimentos; Uadj, la lozanía o la prosperidad; Nekht, la victoria; Akhu, el estrépito; Uas, el honor; Djefa, la abundancia; Chemes, la fidelidad; Heka, la magia; Tjehen, el resplandor; User, el vigor; Pesedj, la luminosidad, y Seped, la habilidad.

A esas catorce hipóstasis se asocian a veces los cuatro dioses abstractos: Maa (visión), Sedjem (oído), Sia (entendimiento) y Hu (palabra), que no tuvieron, como ellas, más que una existencia teológica.

Hay que recordar, sin embargo, que en los últimos

análisis que se acaban de leer, y contrariamente a aquellos en los que empleamos el método estructural, no existe la seguridad de que las cuestiones planteadas constituyan tópicos. Esta vez hemos partido de una noción implícita de divinidad que es actual y que nos ha servido inconscientemente de referencia en el intento de definir, por comparación, las concepciones egipcias. Este método, puesto en práctica muy frecuentemente, falsea por necesidad los hechos observados, ya que opera con ayuda de categorías que no corresponden forzosamente a las egipcias. En una obra actualizada como ésta no podíamos silenciar, evidentemente, los resultados así obtenidos, que representan la casi totalidad de los esfuerzos de síntesis intentados. Por lo demás, la gravedad del falseamiento es variable según los objetos de que se trate. El mayor riesgo se corre, sin lugar a dudas, en el estudio del monoteísmo egipcio. En efecto, todos los autores que han planteado ese problema lo han hecho a partir de sus preocupaciones religiosas personales. Con la simple constatación de la existencia de una palabra egipcia que designa lo que nosotros llamamos comúnmente dios, lo que implica la existencia del concepto, y del hecho de que esa palabra haya sido utilizada alguna que otra vez de modo indeterminado en singular no se puede deducir, si no es por transposición del ideal cristiano, un monoteísmo egipcio en el que se han querido encontrar incluso los restos de un monoteísmo primitivo. Si, por el contrario, intentamos analizar sin prejuicios los datos reales, llegaremos como máximo a interpretar algunos de ellos como indicios de una vaga tendencia, de fundamento racional, al reconocimiento de la identidad esencial de todos los seres imaginarios; por otra parte, la especulación de los sacerdocios locales llevó a la creación de monoteísmos secundarios, mediante el proceso de definir al dios local bajo la mayor cantidad de aspectos posibles, lo que en el sistema que hemos des-

crito consiste en asimilarlo a aquellos que son el signo de esos aspectos. La unidad de los dioses da testimonio así de la unidad del mundo. En cambio, toda tendencia a la unicidad habría significado el caos, puesto que la enseñanza de la mitología egipcia había mostrado siempre que el orden en el mundo era el resultado de la diferenciación de los imaginarios, de la multiplicación de los dioses.

2. LOS TEMPLOS

Los egipcios llamaban a las construcciones donde se guardaban las estatuas de los dioses y sus animales sagrados «mansiones del dios» o «dominios del dios». Los textos hacen referencia a dos tipos de residencia divina en el templo, según que el dios sea el propietario o simplemente el huésped. Se trata en el primer caso del dios local, y en el segundo de aquellos que por razones históricas o teológicas tienen una función que cumplir en relación con el primero y que permanecen en su proximidad. Inversamente, en un templo dado se puede incluir entre las glorias del dios local la de ser huésped en otros lugares, ya se trate de santuarios ilustres o de sus propios territorios, pero en zonas que no constituyen su residencia habitual. El régimen de grandes fiestas y de viajes numerosos de los dioses en sus mutuas visitas implica asimismo que las grandes divinidades disponen de refugios donde alguna vez acontece que se encuentran consigo mismos en dos de sus manifestaciones secundarias.

En un principio, los humildes campesinos y los cazadores del valle del Nilo se contentaban para sus fetiches con modestas chozas, cuya forma variaba según las regiones y cuya silueta nos han conservado los jeroglíficos, precedidas de mástiles en los que ondeaban banderolas

de colores y coronadas por bucráneos. En algunos sitios, como por ejemplo en Elkab, se guardaba al animal sagrado en un establo en forma de barca de arcilla o en una cavidad del acantilado, que pasaba por morada del señor sobrenatural del lugar. Pero en el período en que los templos nos son accesibles, esas épocas habían terminado ya mucho tiempo antes, y lo que nosotros encontramos es una arauitectura religiosa de piedra construida para durar. Algunos centenares de templos grandes y pequeños han llegado hasta nosotros más o menos intactos. Los más antiguos son evidentemente los que se encuentran en peor estado. Sin embargo, los elementos conocidos de los templos más antiguos parecen acomodarse sin dificultad a la teoría del templo que puede deducirse de los monumentos tardíos, ya que la continuidad de la tradición egipcia es grande, de tal manera que nosotros utilizaremos principalmente documentos correspondientes al período final de la historia egipcia para intentar definir en qué consistía el templo de Egipto y cómo funcionaba.

Morada del dios, el templo, por una parte, debía proporcionar a su propietario los medios de existencia en consonancia con su rango, es decir, contener todo lo necesario para la organización correcta de los diversos servicios de ofrenda de alimentos y de bebidas, de vestidos y de perfumes imprescindibles para el confort de «Su Majestad», y por otra parte tenía que inscribirse intelectualmente en el sistema de representación cuyo centro era el dios. Dado que en su santuario cada dios era la fuerza suprema del mundo, es natural que alrededor de su estatua el edificio entero fuese la imagen del mundo. El refinamiento de ese esquema cósmico habría de variar con las distintas épocas y aparecerían diversas especializaciones. En todo caso, parece seguro que existía desde el Antiguo Imperio. En efecto, en el templo solar de Neuserré de la quinta dinastía se han descubierto repre-

sentaciones de escenas de la vida tan precisas que se ha podido hablar de una habitación de las tres estaciones o de una cámara del mundo, cuyo papel consistía en representar, bajo los rayos del dios-sol que iluminaba directamente el edificio, el conjunto de su creación.

Más próximo a nosotros, el templo de Karnak, cuya comprensión han dificultado las modificaciones efectuadas por veinte dinastías, aparece también como un símbolo cósmico. Según la tesis de P. Barguet *(Le temple d'Amon-Rê à Karnak, essai d'exégèse,* El Cairo, 1962), el templo representaría el recorrido diurno del sol. A pesar del deterioro de la mayor parte del monumento, este autor ha podido reunir serios argumentos en favor de su tesis, en especial demostrando que la disposición de ciertas salas alrededor del quinto pilón, donde está indicado que el rey adoraba el sol desde la novena hora del día, corresponde a la descripción del espacio que el dios debía atravesar en ese momento en el cielo.

Como, por otra parte, el santuario oriental de Karnak estaba dedicado al sol naciente, resulta tentador pensar que el monumento en su conjunto tenía esa significación astronómica, expresada en un lenguaje complejo, a la vez mitológico y arquitectónico. Nosotros creemos exacta esa tesis, a pesar de las dificultades que habría para probarla en todos sus detalles, puesto que se inscribe regularmente en una teoría del templo, y el Nuevo Imperio mismo nos proporciona otros ejemplos análogos. El famoso Osireion de Abidos, formado esencialmente por un largo pasadizo que termina en una sala cuyo centro está ocupado por una especie de estrado que soporta los pilares sobre los que reposa el techo y a cuyo alrededor la filtración de las aguas debía formar una especie de pequeño lago subterráneo, no es sino la representación de la tierra primordial, la primera emergida de las aguas del océano primitivo, sobre la que iba a surgir la vida.

Por fin, en la época baja, la vigencia de la doctrina

es del todo evidente, como ya lo demostró Rochemonteix en 1887.

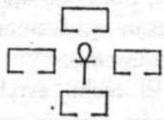
Sobre el suelo de las grandes hipóstilas, que en ciertos templos estaba recubierto de plata cuya oxidación imitaba el color del barro negro, y que en otros era de granito negro, se elevaban columnas que ya desde un principio tenían forma de tallos florecidos o de ramilletes, simbolizando la vegetación que se eleva del suelo de Egipto. Los rastros de pintura azul encontrados a veces a los pies de alguna de ellas han permitido sugerir la idea de que se trataba de una representación de la inundación. La base de los muros estaba decorada con gran cantidad de papiros y de otras plantas, o con procesiones de genios de la fecundidad que representan al Nilo o las diversas tierras fecundas de cada nomo egipcio, cargados con las ofrendas que detrás del faraón aportaban al dios del lugar. Papiros figurados o geniecillos son, pues, de significación equivalente. Los segundos expresan míticamente lo que los primeros simbolizan directamente.

El techo estaba decorado con estrellas de oro sobre fondo azul o grabados con motivos astronómicos. En ellos se pueden observar los esquemas míticos de los ciclos del sol y de la luna, las principales constelaciones y los planetas. Más lejos se reconocen las teorías de los treinta genios correspondientes a los treinta días del mes y listas de sinos astrológicos. El espacio de pared entre el suelo y el techo se cubría con escenas rituales que contaban lo que ocurre entre los límites del cielo y la tierra, en especial lo referente a los ritos de formación del propio templo y a los de la introducción del rey entre los dioses.

Vamos ahora a examinar un documento egipcio muy curioso que trata de la significación cósmica de un edificio religioso de Abidos cuya importancia mística parece haber sido considerable. El edificio en cuestión es la

«Casa de la Vida», que está constituida básicamente por un patio enarenado, rodeado por un muro dotado de cuatro puertas, en cuyo centro se alza un tabernáculo en el que descansa una momia de arcilla y arena dentro de una piel de carnero, soporte de la vida y encarnación de Osiris y de Ra. He aquí la traducción de ese texto: «La Casa de la Vida. Se encuentra en Abidos, compuesta por cuatro cuerpos (exteriores) y un cuerpo interior en forma de tienda.»

El escriba utilizó para escribir el nombre de la Casa de la Vida un juego de escrituras que es imprescindible reproducir aquí (fig. 2), puesto que a partir de ese momento es precisamente ese juego de escrituras lo que va a describir para retornar más tarde al edificio, que está igualmente representado: «(Explicación) de los cuatro |_| (jeroglíficos de la casa) y del ^- (jeroglífico de la vida). El signo de la vida es Osiris y las cuatro casas son Isis, Nephtys, Geb y Nut.» Se observa inmediatamente que hay una confusión entre dos planos. En efecto, Geb y Nut son la tierra y el cielo; Isis y Nephtys, el este y el oeste. Pero en el papiro es evidente que dos de las casas se encuentran situadas encima y debajo del signo de la vida, interpretadas como cielo y tierra, mientras que en realidad en el suelo están dispuestas en dirección norte y sur. Veremos en seguida en el texto cómo el autor, al referirse al monumento, corrige naturalmente esa confusión. En efecto:


Fig. 2

Isis está a un lado, Nepthys al otro, Horus a un lado y Thoth al otro. Estas son las cuatro esquinas. Geb es el suelo y Nut el techo. Los cuatro cuerpos exteriores son de piedra y dan la vuelta por completo. El suelo es de arena. Al exterior se abren cuatro puertas en total, una al sur, la otra al norte, la tercera al oeste y la cuarta al este. La casa de la vida debe ser muy secreta, misteriosa e invisible. Sólo el disco solar penetra en su misterio.

Vemos así cómo los egipcios se explicaban a sí mismos, en un texto erudito que contiene menos indicaciones litúrgicas que explicaciones teológicas, la estructura profunda de un edificio religioso. También es interesante notar, como ya hemos subrayado, la constante transferencia de un plano a otro, quedando los datos relativos al edificio real, al mito —su representación— y al juego de escrituras —representación de la representación— tan estrechamente ligados que resulta imposible disociarlos sin recurrir a un esfuerzo racional, imprescindible para nosotros, pero al que no es seguro que los egipcios estuviesen obligados.

Conocemos ahora el sentido del templo, imagen del mundo, morada del dios, pero nos falta examinar cómo se ha podido realizar en la práctica la hazaña de edificar en piedra y en otros" materiales bien reales una representación que debe ser por su propia naturaleza espiritual y no contingente. Para ello, el primer paso consiste en declarar sagrado el territorio sobre el que se asienta el templo. Esto se conseguía rodeándolo de barreras, de tabúes diversos que nos han conservado detalladamente las inscripciones. Toda persona autorizada que franqueaba los límites del *témenos* debía reunir determinadas condiciones de pureza. En Esna, por ejemplo, las mujeres estaban obligadas a permanecer fuera de una cierta zona que rodeaba el templo.

No obstante, esas prescripciones no eran suficientes, y por ello el templo mismo se manifiesta como una potente instalación destinada a alejar lo profano y, lo que es más importante, a rechazar hacia el exterior las fuerzas del caos. Como veremos más adelante, el egipcio consideraba a la creación como una especie de oasis en el caos amenazador; consecuentemente, siendo el templo una imagen de la creación, el mundo exterior tenía que corresponder a una imagen del caos o por lo menos ser

el lugar del que podían surgir en cualquier momento las fuerzas caóticas que había que reducir a la impotencia.

Como primera medida para asegurar la inmunidad del templo, éste aparece rodeado de un sólido muro. Pero esta protección material no es suficiente. Es necesaria una protección espiritual que puede asegurarse con distintos medios. En Edfu, por ejemplo, una larga inscripción que detallaba las propiedades del templo, situada en el muro exterior, le garantizaba una especie de inmunidad jurídica, puesto que de esta manera ponía en conocimiento general la posesión de sus tierras sagradas. La protección contra los enemigos políticos estaba asegurada mágicamente por la inscripción de las proezas guerreras del faraón, cuyas victorias se representaban con cortejos de prisioneros, cada uno de los cuales encarnaba una ciudad tomada o un pueblo sometido y ofrecido al dios. A falta de victorias reales, cuando los faraones ya no eran los gloriosos conquistadores de Asia o Africa, se recopilaban piadosamente las antiguas listas de los pueblos vencidos, y así, incluso en los últimos templos edificados bajo el dominio de los emperadores romanos, se puede ver en las fachadas de los pilones al soberano blandiendo su maza por encima de un montón de vencidos a los que ase por los cabellos. Como los egipcios no perdían en ningún momento su sentido práctico, veremos, por ejemplo en Philae, pasando bajo la pequeña puerta que lleva al *mammisi,* la procesión de los genios de los distritos nubios reconquistados en el momento en que se decoraba el pilón, cargados con las ofrendas que llevaban a Isis, una representación de los tributos que el Egipto material obtenía de su conquista.

Pero aun así estamos lejos de haber eliminado todas las potencias hostiles que la creación debe temer. Bajo la puerta —el punto débil por excelencia—, como en Edfu, o sobre el remate del pilón, como en Philae, para asegurar la máxima extensión de la eficacia del ma-

leficio, se grababan escenas en las que el faraón vencía a los animales maléficos que encarnaban las fuerzas caóticas. Son sacrificados el hipopótamo, la tortuga —que al emerger del Nilo puede volcar la barca solar—, el cocodrilo, el antílope, para que con ellos perezca el mal. En realidad, la destrucción no será nunca total, porque la victoria final, como ya hemos dicho, correspondería al caos. El templo y sobre todo el pilón en que se halla la puerta aparecen así como verdaderas fortalezas mágicas.

Todavía no basta con que el dios pueda vivir tranquilo y resguardado de las fuerzas caóticas, contra las que él solo nada puede. Hay que conservar su existencia de diversas maneras. Ya hemos señalado todo el espacio reservado a los preparativos de sus ofrendas, libaciones, ungüentos, a la conservación de las vestiduras divinas, etc. Pero a medida que la teología egipcia fue sometiéndose cada vez más a las tendencias solarizantes, aumentó la necesidad de los dioses de recibir directamente los rayos del sol para asegurar su misma existencia. Esto justificó la construcción de capillas especiales en los templos de Edfu y de Dendara en particular (sin que podamos saber, aunque sea lo más probable, si ésa era igualmente la teología de todos los otros templos), a las que había que transportar a la estatua divina para que recibiera directamente el abrazo regenerador del dios Sol. Se trata de quioscos hípetros situados en el techo, a los que la estatua debía ser transportada en procesión solemne al comenzar el año, mediante un complicado sistema de escaleras para la subida y para la bajada talladas en el espesor del muro y reservadas a ese fin. En algunos sitios, como en Esna, estas ceremonias se celebraban ante el templo, en un quiosco provisional.

Hasta aquí hemos intentado definir la función del templo por referencia a los mitos, reservando para el parágrafo siguiente el estudio de los ritos.

La decoración de los templos es un curioso compromiso entre el mito y el rito. Así, cuando están grabadas en las molduras o sobre los montantes de las puertas, las inscripciones se refieren al rito, mientras que los textos que se refieren a las escenas de ofrendas parecen, por el contrario, hacer alusión a los mitos. Sin embargo, es evidente que no se trata, en ninguno de los dos casos, de proporcionar a los sacerdotes cargados de ritos, prontuarios para facilitarles su trabajo. Para eso disponían de papiros que mantenían entre las manos, puesto que les hubiese sido imposible encontrar, en caso de olvido, el texto necesario en la penumbra de las capillas, a veces a diez metros del suelo. En realidad, las inscripciones y las escenas grabadas están allí para «ser» los propios ritos y mitos, partes esenciales de la representación del mundo que es el templo.

Hemos visto hace un momento que los ciclos astronómicos estaban representados en el techo de la sala hipóstila. Pero, por ejemplo, para ayudar a la luna a mantener su ritmo existían ritos especiales de los que vamos a tratar a continuación. Esos ritos se ejecutaban en los templos y están representados en los muros de ciertas capillas. Pero la representación no permite la reconstrucción del ceremonial mediante un simple análisis. Por el contrario, a pesar de su apariencia litúrgica, cuando se estudian nos llevan a un mito en el que se ha introducido forzadamente al faraón como intermediario obligatorio entre los dioses. En la sala comúnmente llamada laboratorio, las inscripciones describen con gran minuciosidad la preparación y la dosificación de los diversos perfumes y ungüentos. Pero ninguna escena grabada se refiere directamente a ellos. Lo único que se puede distinguir son ofrendas a los dioses de las principales materias implicadas en la composición de esos ungüentos, que se ofrecen para que los dioses las devuelvan por centuplicado. En.la biblioteca de Edfu, y a

excepción de las listas de los libros que debía contener, únicamente una representación aislada se refiere a los libros. Las restantes muestran escenas de hechizos de enemigos, es decir, evocan el contenido de un cierto número de esos libros.

Esto obedece a un sistema por el cual el templo estaba decorado conforme a las prescripciones de un manual incluido a su **vei.** en la biblioteca. Este sistema era formalmente muy rígido, sin duda por necesidad, puesto que a falta de **un** modelo preciso, el eventual lector, puede ser que algún dios, no hubiese podido reencontrar las relaciones indefectiblemente presentes entre representaciones vecinas, pero rigurosamente separadas unas de otras en sus cuadros y con un orden de lectura imposible de establecer mediante la simple reflexión. Incluso en el santuario, donde la decoración figura directamente los ritos que tenían por objeto a la estatua en su naos, el orden de lectura no se encuentra indicado. Los arqueólogos modernos han conseguido establecerlo mediante el razonamiento y han comprobado que para ello hay que pasar constantemente de una pared a la otra. Y aun así los diversos ensayos no han sido siempre concordantes. En otros lugares nos encontramos con juegos más sutiles todavía: en el patio de Edfu, donde el orden de los cuadros de un muro depende enteramente de los del muro de enfrente, la necesidad de remitirse a la otra pared viene señalada por una palabra extraña en su contexto, y en Dendara, donde se llegaron a imaginar correspondencias que no son perceptibles más que para quien posea un plano y que tenían que escapar a cualquier visitante. En efecto, una de las mayores astucias de la decoración consistió **en** adosar a la gran figura de sistro que adorna el centro de la pared sur del templo, en una cripta inaccesible, otra figura equivalente, rodeada de inscripciones que sugieren su identidad con la figura exterior. Nadie, salvo el hábil mandarín que in-

ventó el juego y el egiptólogo que dispone, como aquél, de un plano del templo, ha podido descubrirlo. Y nadie más que aquél ha podido conocer su alcance. Todo esto funcionaba en nombre de una cosmología, todo servía a la conservación de un conocimiento necesario para el mantenimiento del orden en el mundo, y quizá no sin razón, puesto que mientras duró el orden social egipcio se construyeron templos. Al lado de estos monumentos, cuya tradición parece continua a lo largo de la historia egipcia, el valle del Nilo conoció otras formas de arquitectura religiosa, en especial los templos solares abiertos, en los que se podía ver un obelisco colosal, conocidos bajo Neuserre, de la quinta dinastía, y más tarde en los medios practicantes del culto solar, de los que surgiría Akhenaton, o ese otro edificio misterioso que data del Imperio Medio, del que Robichon y Varille han encontrado el plano en Medamuh.

3. LOS RITOS

Los ritos constituían propiamente la actividad del templo. Abordamos con su estudio un dominio inmenso, se podría decir que el de la cuarta dimensión. En efecto, si el templo es la representación de la forma del mundo, los ritos son su dinámica. Se trate de ofrendas o de dramas sagrados, la intención del rito es la de representar un devenir y la de actuar. En él, la voluntad de influir en el mundo exterior es fundamental. Expresa la voluntad humana de mantener lo existente y de explotar las riquezas naturales. La periodicidad del rito sugiere una concepción cíclica del universo, que no representa, sin embargo, jamás otra fase que la ascendente, creativa o reparadora. En efecto, si el mito intenta a menudo dar una imagen del ciclo completo y evoca la destrucción final, el rito, que actúa sobre lo real, no puede preocu-

parse, evidentemente, más que de frenar esa destrucción, esa degradación, que parece ser la tendencia natural y que hay que contrariar. Por su"carácter obÜgatorio, el rito toma el aspecto de un esfuerzo para conservar el universo en representación del que aparentemente depende el otro. Así se explica que para mantener una imagen del mundo tan rica como la que concebían los egipcios, los ritos hayan sido innumerables. Se cuentan por centenares las variedades, que resultan muy difíciles de clasificar. Muchas han tomado el aspecto de ofrendas en los muros de los templos, pero hay que admitir que frecuentemente los gestos ejecutados por el celebrante hubieron de diferir de lo grabado, en particular cuando se ve aportar solemnemente al dios, en una bandeja, un jeroglífico. Pero además del tipo de ofrendas quizá más numeroso, ofrendas de vino, de panes, de leche, de bebidas, de platos diversos, de plantas y de flores, de vestidos y de artículos para el aseo, de perfumes y de ungüentos, de insignias del poder y de instrumentos de todo tipo, encontramos una serie de ritos, sacrificios y manipulaciones diversas, como la elevación del cielo, el recorrido real y danzas y escenas de música que se integran en los rituales complejos.

Por fin se conocen un gran número de dramas sagrados, repeticiones de mitos que por consiguiente tenían que desarrollarse enteramente entre dioses. Los oficiantes no son en este caso más que actores, en el sentido teatral del término; no importa aquí que hubiera espectadores o no. Algunas partes de esos dramas se celebraban en el secreto de los santuarios inaccesibles, mientras que otras requerían la participación de la masa, fuese en los patios exteriores o en el atrio del templo. Herodoto describe así las fiestas de Papremis, en las que más de mil participantes laicos combatían ferozmente entre sí en honor de Osiris ante la muchedumbre. Por otra parte, no hemos de perder jamás de vista que los ritos son ac-

ciones muy prosaicas que adquieren sentido litúrgico gracias al mito o al hecho de celebrarse en terreno sagrado. Así, el ritual diario comprendía, antes de la presentación de libaciones, sahumerios y ofrendas, preparación y aderezo de la estatua y los himnos que se recitaban durante esas operaciones, ciertos gestos indispensables, como el encendido de las lámparas (el santuario estaba sumido en la más completa oscuridad), la rotura de los sellos y la apertura de las puertas de la naos; después una limpieza general debía borrar las huellas del oficiante, etc. Todos estos actos banales se interpretaban míticamente. Así, la apertura de las puertas, que se realizaba empujando un pestillo, se explicaba como «retirar el dedo de Seth del ojo de Horus». Del mismo modo, los ritos de fundación de un templo, muy frecuentemente representados, que consistían en tender un cordel, llenar de arena una zanja, moldear los ladrillos, etc., no son distintos de los que cualquier arquitecto debía efectuar y hacer ejecutar a sus albañiles al iniciar una construcción. Un rito interpretado, como en este caso, por los mitos es, sin embargo, algo excepcional. Éstos son casos extremos.

El caso del ritual diario es diferente. Cuando el celebrante, que oficiaba en nombre del rey —único que podía hacerlo legítimamente—, había abierto la nao y recitado el cántico matinal, que conocemos bien a través de algunos documentos, tocaba la estatua para «infundirle su alma» (ver más arriba esta expresión y las reflexiones a ella dedicadas) y la contemplaba cara a cara. Esta «revelación de la faz divina» coincidía míticamente, en Edfu al menos, con la aparición del sol. El momento elegido para ese ceremonial era el comienzo del día. Evidentemente, se establecía una correlación entre los dos hechos. Otros ritos acentuaban más estrechamente aún esta correlación: el rey ofrecía telas a Hathor, la tejedora, «señora del almacén de tejidos», precisamente cuan-

do él tenía necesidad de tejidos para envolver la momia de Osiris. La ofrenda, mínima, tenía por finalidad obtener de la diosa cantidades apreciables del material de que ella disponía. De modo similar, cuando se ofrecían a Min, el policía del desierto, algunas muestras de malaquita y de galena, era con la intención de obtener de él que condujese a los enviados del rey a las minas que pudiesen proporcionar esos productos. En los ejemplos que acabamos de citar, los dioses son movidos por el rito, tal como el dios de la catarata era movido a provocar la crecida del río por una libación con un poco de agua.

El templo imagen del mundo se convierte así, según la comparación de S. Sauneron, en una verdadera central energética en la que se liberan y se dirigen las fuerzas detentadas por los dioses, conforme a un plan universal conocido por los técnicos, o mejor dicho los oficiantes, que las manejan. Como en una central moderna, un mínimo gasto de energía basta para liberar un torrente de ella. La palabra o el gesto simbólico que asegura el curso del sol, la derrota de los enemigos o la apertura de las minas, corresponden al dedo que gira un conmutador o que abre una compuerta. El rito es la prueba visible de que el orden del universo es racional, y esta prueba es necesaria para asegurar el buen funcionamiento de la realidad conforme a esa razón. La religión egipcia de los grandes templos había llegado a un grado tal de intelectualismo que cuanto más se refinaba esa razón, más aumentaban los ritos en número y variedad para corresponder a la creciente cantidad de funciones representadas y, simultáneamente, más se diversificaban las representaciones de una misma función y más ritos eran necesarios para asegurarla. La marcha del sol y de la luna lo estaba, entre otras causas, por la presentación de dos espejos a la diosa, la cual, mirándose en ellos, provocaba la doble luz del día y de la noche.

Pero hay otra ofrenda de dos ojos, equivalentes a las dos luminarias, que conducía al mismo resultado. En algunos lugares, la concepción de que las fases de la luna correspondían a la lesión y a la curación posterior del ojo del dios del cielo conllevó la consagración de un equipo de instrumental quirúrgico, con la ayuda del cual el ojo iba a poder ser curado y a sanar, mientras que el sacrificio de un antílope acusado de haberse comido dicho ojo permitía su restitución al legítimo propietario para que brillase de nuevo. En todos estos casos el rito es claramente la puesta en escena de un mito. Un valor distinto tienen los ritos que he denominado específicos, es decir, característicos de un santuario determinado. Así, la ofrenda de los dos ojos adquiere un valor especial cuando su beneficiario es el dios de Letópolis, que es alternativamente ciego y vidente. Khnum de la catarata recibirá un aguamanil cuyo nombre (Khenemet) recuerda el de él y cuyo contenido debe evocar la crecida que se origina en el terreno del dios. Un dios de las regiones pantanosas del delta recibe manojos de plantas acuáticas; otro, soberano de viñedos renombrados, es honrado con una copa de vino. En otros sitios, todavía el rito específico recordará un acontecimiento local, como cuando se sacrificaba a Horus de Hebenu el antílope que había sido el animal sagrado del lugar antes de la victoria del dios halcón.

Al lado de los ritos de funcionamiento que hemos tratado en primer lugar, los ritos específicos parecen más bien ritos representativos, que debían reproducir, en un templo grande como el de Edfu, en presencia del dios principal al que estaba ofrecida la soberanía de todo Egipto, la realidad de las diferentes provincias con todas sus características. A falta de otra indicación litúrgica, aparte de la forma dada a los cuadros que nos permiten conocerlos, es imposible saber cómo se ejecutaban esos ritos en Edfu o si existían en otros lugares.

Otra clase con innumerables variantes la constituyen los ritos apotropaicos de todo tipo. En principio, en todo sacrificio se confunden un rito alimenticio —se sacrifica para proporcionar alimento al dios— y un rito apotropaico —la asimilación de la víctima a un enemigo, sea Seth o cualquier otra fuerza hostil.

A veces todavía se superponen alusiones a las técnicas en relación con los animales sacrificados. Así, cuando se efectúa el sacrificio de un orix, como ya hemos visto, es para aniquilar al animal que se ha comido el ojo del dios del cielo, es decir, la luna, y permitir a ésta que reemprenda su recorrido. Pero al mismo tiempo, ciertas alusiones del ritual se refieren a la fabricación de vestidos de piel de antílope. Similarmente, el sacrificio de la tortuga, muerta para evitar que hiciese volcar la barca solar, contiene alusiones a la fabricación de escudos. Ciertos pueblos sudaneses, en efecto, reservan aún el caparazón de las tortugas para ese uso.

Igualmente, se sacrificaban otros animales, como el toro salvaje, el cocodrilo y el hipopótamo, probablemente bajo formas muy pronto más simbólicas que reales, haciendo uso, en lugar de las víctimas vivientes, demasiado difíciles y voluminosas, de reproducciones de cera o de alajú.

Otros ritos eran más pintorescos todavía, como el pisoteo de los peces, atestiguado por las inscripciones de numerosos templos, pero jamás representado, del que Apuleyo ha conservado un recuerdo paródico, y que tenía lugar en público, ante las puertas de los templos.

Al lado de esos ritos existían otros, de los que poseemos en los papiros, en diferentes versiones, el «libreto» completo, consagrados al encantamiento sistemático de Apophis, el dragón cósmico imagen del caos, que todos los días amenazaba con detener la marcha del sol, o al de «el malvado», lleno de alusiones mitológicas.

Las prescripciones de los papiros nos enseñan que era necesario fabricar figurillas de cera con la efigie de aquellos a los que se pretendía conjurar, escribir sus nombres en hojas de papiro, después golpear estos objetos con el talón y esculpir encima, profiriendo las más terribles imprecaciones, antes de arrojarlos finalmente al fuego aniquilador. Estos ritos, que debían ser ejecutados cotidianamente en los templos con finalidades cósmicas, podían serlo también con finalidades políticas, para reducir a la impotencia a los adversarios de Egipto y del faraón. En esos casos se podía inscribir los nombres de los proscritos en vasos que luego se rompía o en figurillas de cera o de arcilla, y en circunstancias especiales parece que, al menos en Nubia, se reforzó el efecto terrorífico de esas prácticas con un sacrificio humano.

Los dramas sagrados se distinguen netamente de los ritos que hemos estudiado hasta este momento, puesto que en ellos los mismos dioses participan activamente. Hasta aquí, la acción de los dioses era provocada por el rey y se manifestaba fuera del templo por los efectos que su actividad producía en el conjunto de la naturaleza. En el drama, los dioses toman iniciativas; es decir, el ritual es ahora la representación de un mito que sin embargo mantiene la intención inherente a la idea del rito de reproducir en la realidad los efectos descritos por aquél y producidos una vez en los tiempos primordiales, «cuando la primera vez» —dicen los textos—, que deben repetirse so pena de ver llegar el fin del mundo.

El más célebre de los dramas sagrados es el llamado «Los misterios de Osiris», representado en gran cantidad de templos, que le reservaban un local especial. Conocemos bastante bien su desarrollo, pero para describirlo sería necesario narrar el mito completo. En el punto culminante de una forma muy extendida del ritual, se sembraba con trigo un pastel en forma de momia y se re-

gaba, para simbolizar con su rápido crecimiento la renovación de toda la naturaleza. Se utilizaba el mismo ritual para anunciar el nuevo comienzo del ciclo lunar, ya que Osiris es, como ya hemos visto, el dios de la eterna renovación por excelencia.

En Philae se celebraba en la misma forma dramática el retorno de la diosa Hathor-Tefnut, que, furiosa, había huido a Nubia y a quien la habilidad de Thoth y de Onuris-Chu había convencido para que volviera a Egipto. A su llegada, coincidente con el retorno de la luna, se le manifestaba la alegría por su vuelta con la organización de danzas y cánticos que ejecutaban para ella ciertos dioses especializados acompañados de representantes humanos. Un papiro del Imperio Nuevo nos ha conservado algunos fragmentos de un culto de recibimiento análogo y describe la danza de un jefe etíope al lado de la de los monos, poniendo en escena también a los cazadores libios, armados de hondas y bumerangs, que aportaban a la diosa las plumas de los avestruces que habían cazado en su honor. En los *mammisi* se celebraba el drama del nacimiento del niño divino. Para el parto, la diosa se retiraba a ese lugar, situado en las proximidades del templo, donde era asistida por una verdadera muchedumbre de divinidades, entre las que se contaban Khnum, que modelaba el embrión, comadronas y otras mujeres que profetizaban el destino del recién nacido.

Si es posible admitir, por otra parte, que las imágenes que decoran los *mammisi* relativas al drama sagrado se derivan de las que se pueden encontrar en ciertos templos del Imperio Nuevo, en especial en Deir el-Bahari y en Luxor, que narran la leyenda de la concepción y nacimiento del rey y que no tienen, sin embargo, ninguna función en la liturgia, podremos ver la dificultad de establecer el punto exacto de separación entre rito y mito, puesto que representaciones parecidas habrán podido referirse tanto al uno como al otro.

Ciertos autores griegos nos relatan otro rito. Se trata del sondeo del abismo, que se realizaba mediante una cuerda que alguien iba deshaciendo a medida que otros la tejían, de tal manera que jamás llegaba al fondo del río o del pozo al que se la hacía descender. El rito toma aquí el valor de verdadera experiencia para controlar un mito, lo que atestigua una vez más —a pesar de la superchería— el carácter intelectual de la religión egipcia de la época baja.

Finalmente, las procesiones constituían rituales particularmente frecuentes en todos los templos de Egipto. Algunas se desarrollaban exclusivamente en el interior de un templo, deambulando a través de los corredores y de la sala hipóstila y llegando a veces a las terrazas, mientras que otras bajaban al pueblo o salían a los campos. Estas eran las grandes salidas en el transcurso de las cuales los dioses en sus barcas llevadas sobre angarillas se ofrecían a la adoración de todos los fieles. Las procesiones llevaban frecuentemente a los dioses de un santuario a otro, como en la famosa «bella fiesta del valle» de Tebas, en cuyo transcurso Amón visitaba varios templos.

Cuando Nebtu o Heka de Esna viajaban a la campiña, su simple paso a través de los campos tenía por efecto suscitar la vegetación y las flores. Del mismo modo, la gran fiesta del dios Min de Tebas, que terminaba con una ofrenda agrícola, incluía una procesión en la que la estatua del dios era transportada por numerosos sacerdotes detrás de un toro blanco, otra manifestación del poder generador del dios. A menudo esta salida debía parecerse sin duda más a una corrida que al solemne desfile representado en el templo de Medinet Habou, en el que, sin embargo, la especie de blindaje con que van protegidos los portadores de la estatua da testimonio del género de precauciones que era necesario tomar para impedir que el animal, fuerte y sin duda

excitado por los cánticos y el ruido de la alegría popular, comprometiese la seguridad de aquéllos. En fin, ocurría a veces que los dioses viajaban a largas distancias, como por ejemplo Hathor de Denderah, que llegaba hasta Edfu, a ciento setenta y cinco kilómetros al sur de aquélla, para visitar a Horus y celebrar con él «la fiesta de buena reunión», en la que participaban todos los dioses del Alto Egipto. Si tal era la fiesta en la época ptolomaica, sabemos también que en otras circunstancias, en épocas anteriores, los dioses se desplazaban por su propia voluntad para asistir a ciertas ceremonias. Así, las estatuas de todos los dioses del país se trasladaban a Menfis para asistir al jubileo del rey.

Aún tenemos que hablar brevemente de los ritos que tenían por objeto la persona del rey y la realeza. Se tratase de los ritos de purificación y vestimiento del rey cuando entraba al templo, de los que tenían a su cargo su mantenimiento en plena forma y vigor físicos o de los de su remplazamiento —entierro o entronización del sucesor—, existían ceremonias especiales cuyos muchos detalles nos han conservado los templos y ciertos papiros. A veces, como en especial en Edfu, este tipo de ritos se traspusieron al plano divino, siendo tratado el dios, encarnado en su animal sagrado, como si de un faraón se tratase.

Aquí, aún muchos de esos ritos son acciones perfectamente naturales que adquieren su valor ritual en las alusiones mitológicas con que se les acompañan. Es por lo demás característico que el llamado ceremonial «de la casa de la mañana», es decir, el del acceso a la realeza del oficiante delegado, consista en la repetición diaria del coronamiento del faraón y de su aceptación por los dioses, ya que únicamente un rey puede tener un lugar cerca de los dioses. Nosotros intentaremos explicarlo más adelante. La presencia del rey en cada cuadro del templo es obsesionante. El es quien presenta y consagra las

ofrendas, quien ejecuta los más diversos ritos. Por todas partes, siempre el rey, único personaje activo en presencia de los dioses. Sin embargo, cuando se observa el asunto más de cerca es sumamente difícil explicar su verdadero papel. Según los rituales conocidos a través de papiros o de inscripciones descriptivas, como las existentes en los grandes templos, entre otras, sobre las columnas de Esna o en los grandes conjuntos de inscripciones de Edfu, la necesidad que se tiene del faraón no es tanta como pueda parecer. En ciertos casos, incluso, un estudio atento revela que ha sido necesario forzar literalmente la auténtica liturgia para poderla representar en cuadros centrales en la persona del faraón. Así, en Edfu, en una capilla con un texto que nos cuenta que Chu, acompañado de algunas diosas, debe velar a Osiris y reinsuflarle el aliento vital, es decir, en una capilla en la que debía celebrarse un drama sagrado sin participación humana, las paredes muestran gran cantidad de cuadros en los que Chu y Osiris jamás aparecen juntos. En cambio, en uno el rey recibe de Chu el aliento vital, mientras que en otro presenta los emblemas de la vida, del vigor y de la duración a Osiris. En un tercero ofrece, en forma de retoños de palmera (los ramilletes vivos de Ra), la vida eterna a Ra y a Osiris. Pero un papiro que nos ha transmitido completa la liturgia a la que nos estamos refiriendo contienen una gran ilustración en la que se puede ver a un sacerdote con la máscara de Chu dando vida a una forma compuesta de Osiris y de Ra. Vemos así cómo la ceremonia se desarrollaba, en realidad, sin ninguna intervención del rey. Este ejemplo no es único y vale la pena exponerlo en detalle porque ayuda a comprender que la decoración de los templos, fuente esencial de nuestra información sobre la liturgia egipcia, nos proporciona una imagen que exalta la función real más allá de la realidad. Tan ajeno es el rey a los dramas sagrados que en algunos en los que su presencia es necesaria porque

son dramas relacionados con la conservación y la transmisión del poder real, lo reemplaza un sacerdote especial al que se llama «el sacerdote del rey».

Así, nos parece posible precisar que la verdadera función del rey era ejecutar todos los ritos de funcionamiento del universo (con exclusión de los dramas sagrados o míticos que se desarrollaban entre dioses) desde el despertar matinal del dios para poner en marcha el mundo después de la noche, hasta la presentación de procesiones de prisioneros encadenados representantes de los pueblos a los que él había vencido para extender el orden de los dioses egipcios a la tierra entera, incluida su matanza, bien entendido que en la mayor parte de los casos los gestos simbólicos sustituyeron a las ejecuciones reales. El conjunto de estos ritos se encuentra admirablemente resumido en una ceremonia muy espiritualizada que jugaba un papel capital y en la que culmina el espíritu del ritual egipcio: se trata de la ofrenda de Maat, el orden-verdad-justicia, grabada siempre en lo más hondo del *sancta sanctorum*.

Debemos prestar un poco más de atención a esta noción fundamental de la civilización egipcia para acabar de precisar la función del faraón y su significación religiosa, que le sitúa en el centro mismo de la religión, en el punto donde los hombres se encuentran con los dioses.

Como era de esperar de una civilización que vivía del pensamiento mítico y no del abstracto, la noción de Maat no se encuentra definida en ninguna parte. Ha tenido que ser deducida por los estudiosos modernos a través de sus manifestaciones, y sólo muy recientemente se ha propuesto una interpretación lo bastante amplia como para recoger todos sus aspectos. Debemos a Bleeker, discípulo de Kristensen {*De beteekenis van de egyptisch'e Godin Maat,* tesis de Leiden, 1929), el más claro análisis del concepto de Maat y la acentuación delibera-

da de su función cósmica, al lado de una significación moral y social reconocida después de largo tiempo y finalmente integrada a la otra.

Es significativo que Maat sea hija del demiurgo y que los dioses la amen y vivan de ella. Se opone al desorden, como lo demuestra claramente el texto de una estela de Tutankhamón Horemheb, afirmando que el rey «ha eliminado el desorden' de Egipto, mientras que Maat es estable en su lugar». Es necesario comprender que Maat no es únicamente un principio teórico, sino que también es su aplicación; aquí es donde se cruzan los dos aspectos del faraón, cargado de ritos en el templo por un lado, y de tareas políticas por el otro, que se identifican el uno con el otro en planos diferentes. Sin embargo, es muy importante señalar que hacer reinar a Maat no es un asunto de la exclusiva competencia del rey, sino que todo el mundo, cada uno a su manera y en su esfera, y de acuerdo con sus posibilidades, tiene que someterse y conformarse a ella. Por otra parte, lo que se requiere del hombre no es una actitud pasiva que se limita a no alterar el orden establecido, sino al contrario, es una participación activa, en muchos casos, en el cumplimiento de lo prescrito, que comporta deberes humanos y sociales tanto como el respeto de ciertos tabúes y el culto a los dioses.

Existen ciertas relaciones entre Maat y la vida, considerada como la fuerza fundamental del universo; las dos son el elemento conservador que debe ser especialmente mantenido para que todo el resto dure. Su equivalencia, sugerida en diversos contextos, la ilustra excelentemente el templo de Edfu, pero de tal manera que no resulta comprensible más que un observador advertido y muy atento. En efecto, en dos series simétricas de representaciones, entre otras correspondencias, se encuentran a un lado Maat y a otro la vida respectivamente ofrecidas a los dioses, lo que no es posible más que a

condición de que los dibujantes de los cuadros en cuestión los consideraran como intercambiables. (El lector que haya advertido que anteriormente ya habíamos encontrado una equivalencia entre la vida y Osiris debe recordar también el principio de la diversidad de las aproximaciones, que fue asimismo definido. Este le permitirá aceptar sin más problemas la nueva equivalencia, que no excluye Ü la primera. Se puede, en efecto, concebir a la vida sea a través de sus manifestaciones temporales —y entonces es un eterno recomenzar— o por oposición a la muerte —y entonces es el orden benefactor opuesto al caos. La existencia simultánea de las dos ecuaciones que nos ocupan está, pues, perfectamente de acuerdo con las posibilidades del sistema de pensar egipcio.)

Gracias a las precisiones que poseemos ahora respecto a la función de Maat en la concepción egipcia del mundo, podemos definir fácilmente la significación del faraón y su papel. Observemos, de entrada, que numerosos textos en los templos insisten en el carácter divino del faraón. Sin perjuicio de su propia personalidad, la del hombre concreto que en un momento dado lleva las insignias del poder y que asume la responsabilidad, el rey es Horus, dios monárquico «en el trono de los vivos» —para distinguirlo del Horus entidad divina—; es el dios en permanente buen estado *(neter nefer),* al mismo tiempo que el hijo de Ra, lo que acaba de situarlo en pie de rigurosa igualdad con los otros dioses. (Sin embargo, no es por ello menos hombre, y la literatura profana no se molestó nunca en ocultar sus debilidades, como G. Posener ha subrayado recientemente. Aunque nos parece que a un occidental moderno esta contradicción no puede sorprenderle.) El faraón divino se sitúa enteramente, de hecho, en el plano de las ideas del universo en representación que estudiamos en estos momentos. Y no es muy difícil descubrir a qué concepto de nuestro

lenguaje corresponde, en contraposición con los otros dioses. El papel que juega es, en efecto, exclusivamente el del hombre responsable, considerado como una de las fuerzas necesarias en el edificio filosófico que constituye la religión egipcia de los templos. Faraón, humano como el resto de los hombres entre los que ha sido elegido, es, sin embargo, tal como lo afirman numerosos textos de diversas épocas, dios, es decir, fuerza en representación, y esta fuerza es la del pensamiento que ha organizado el mundo según sus mitos y su razón, que no puede dejar de estar representada ella misma en el centro activo de la representación.

La misión fundamental de los ritos nos ha mostrado la importancia que tenía para los egipcios el que su representación del mundo fuese actualizada y manifestada, en la creencia de que si dejaba de serlo, el mundo representado desaparecía. La introducción del concepto de «hombre responsable» en el edificio teórico sugiere el nivel de conciencia humanista alcanzado por los egipcios. Por otra parte, en este caso es lógico que el faraón fuese el único oficiante. En un universo en representación como el de los ritos, sólo una representación tan general como las otras tenía cabida, y no importa quién ejecutase las ceremonias sagradas, devenía *ipso jacto* signo del hombre responsable, que en el lenguaje filosófico egipcio era llamado *faraón*.

No obstante, el pensamiento egipcio es aún muy concreto; es por esto por lo que primitivamente el faraón es una persona identificada por sus nombres personales. En cualquier caso, en el ritual se descubrió muy rápidamente que la identidad de esa persona no tenía mucha importancia, de modo que se podían redactar las inscripciones en nombre del faraón, fuese éste quien fuese, como ocurre ya en los papiros del Imperio Medio y en los templos, con una frecuencia creciente a medida que los reyes perdían su realidad en Egipto, cuando reina-

ban desde lejos y el conocimiento de su identidad no llegaba más que insuficientemente a los templos de los límites del país. Finalmente, la necesidad de personalizar al faraón no aparece más que con respecto al calendario, que hasta el fin de la historia de Egipto contaba el tiempo por sus años de reinado. Tal parece ser el lugar del rey de Egipto en el edificio de la liturgia.

4. LOS MITOS Y LA TEOLOGIA

Hemos insistido a menudo en el papel del mito, indispensable para el rito, al que, en última instancia, proporciona su significado. Son muy numerosos los mitos egipcios de los que conocemos la existencia, aunque sean pocas las fuentes narrativas. A excepción de los pseudo cuentos populares de contenido mitológico, como el *Conflicto de Horus y de Seth* o el *Cuento de los dos hermanos,* y algunos fragmentos conservados en papiros mágicos para justificar el origen de una receta, o incluso los resúmenes en griego, en especial de Plutarco y Diodoro, los mitos egipcios han tenido que ser reconstruidos a través de las alusiones que se encuentran en los rituales. El ejemplo más admirable es el que ha proporcionado Junker, al reencontrar en las inscripciones de Philae el mito de Onuris (*Die Onurislegende,* Viena, 1917).

Los textos egipcios nos han hecho conocer innumerables mitos, descontando los más elaborados, reducidos en la mayor parte de los casos a breves declaraciones. Su función es, de ordinario, etiológica. Por ejemplo: «Así vino tranquilamente Ra a Heracleópolis, para ver a su hijo Osiris. Lo encontró sentado en su casa, con la cabeza hinchada por el calor de la corona que portaba. Entonces Ra conjuró esa hinchazón y sacó la sangre, el pus y la corrupción, que se derramaron en un charco.

Ra dijo entonces a Osiris: "Mira, has provocado un charco con la sangre y el pus de tu cabeza." Este es el origen del lago sagrado de Heracleópolis.» *(Libro de los muertos,* cap. 175.)

Sin embargo, hasta el presente no se ha realizado el inventario sistemático de los mitos egipcios, ni se ha acometido su estudio, a excepción de algunas investigaciones filológicas previas. Nos encontramos, pues, aquí con un inmenso dominio cuya exploración está por iniciar.

Lo mismo ocurre con la teología. Las opiniones respecto a ella han variado enormemente. Algunos estudiosos han llegado a negar que existiese en Egipto. Es verdad, también, que mientras se la quiera definir como un sistema racional, comparable a la teología cristiana medieval, será sin duda muy difícil encontrar su rastro en Egipto, aunque haya habido ensayos de expresión filosófica, por ejemplo, sobre la naturaleza del ser, como veremos más adelante. Pero si la definimos de una forma más universal como la reflexión sobre la divinidad, es decir, sobre lo imaginario mítico, podemos, por el contrario, comprobar que floreció en el valle del Nilo. Constituyó un esfuerzo de organización del material mítico y religioso, creó las asociaciones y asimilaciones entre dioses, sus agrupamientos y sociedades diversas; es además la fuente de la decoración de los monumentos sagrados, como ya hemos podido comprobar. A ese doble título resulta muy difícil separarlo de la mitología, dado que no existe tampoco ningún mito que se encuentre exento de una elaboración erudita.

Por otra razón más sería imposible separar la teología egipcia de la mitología, y es que su expresión es mítica, procediendo, salvo raras excepciones, por combinación de mitos y símbolos.

Los mitos egipcios, como todos los mitos, constituyen un intento poético de representación de los fenómenos

naturales o sociales, tales como el retorno de las fases de la luna o el establecimiento de un derecho sucesorio. Describen esos hechos tal y como se produjeron imaginariamente por primera vez en un pasado lejano, que es al mismo tiempo un presente permanente en el interior de una concepción cíclica del universo, característica determinante del pensamiento egipcio.

Resulta de ello que un gran número de mitos tienen la apariencia de cosmogonías, pero mantienen un valor cosmológico actual, sin que los fenómenos descritos hayan dejado de reproducirse periódicamente desde aquella primera vez. Esto depende de una concepción del tiempo mal definida por los egipcios. Resulta, en efecto, difícil encontrar la noción de un tiempo abstracto; en cambio, existe de manera clara un tiempo estático, es decir, considerado como una dimensión inmutable, en cuyo interior los acontecimientos se producen simultáneamente a los ojos de un observador que se mantenga fuera de él, y una serie de tiempos cíclicos propios de cada tipo de fenómeno. El resultado es que cada momento del pasado es también un momento del porvenir. Y aún otra consecuencia será la dificultad ante la que se encontrará el egipcio para establecer una verdadera causalidad, de la que se sigue que en el momento de buscar una coherencia se detiene ante otro tipo de relaciones y acepta el mito como causalidad. Desde estos planteamientos es necesario conocer lo acontecido la primera vez para comprender el acontecer cotidiano. De aquí la importancia y la variedad de las cosmogonías y la función universal de Nun, el océano increado anterior a la creación del que todo ha surgido.

En primer lugar, hay que señalar que la creación no ha afectado al total de lo posible. Se nos aparece más bien como un oasis de orden en medio del caos que subsiste a su alrededor, amenazándola por todas partes, y que ha conservado en su seno dominios tales como

la noche y los días de fin de año, en los cuales las fuerzas de destrucción campan a su antojo por el mundo organizado. Contra esas fuerzas y contra el mismo caos, a menudo figurado bajo el aspecto de la serpiente Apophis, empezaron a utilizarse los ritos apotropaicos, de los que ya hemos tratado, para reducirlos a la impotencia, pero sin conseguir jamás su destrucción. La creación aparece entonces como la toma de conciencia del demiurgo, que se diferencia de lo inorganizado. A este respecto, el texto más abstracto que nos ha legado el antiguo Egipto es la declaración del propio demiurgo al comienzo del *Libro de la destrucción de Apophis* (Papiro Bremner-Rhind, 312 a. C): «Así habla el señor universal: Cuando yo vine a la existencia, el ser vino a la existencia; yo vine a la existencia en forma de Khepri (el sol naciente, literalmente "el que deviene"), que vino a la existencia cuando la primera vez...»

Sin embargo, la traducción de ese texto no puede reproducir con toda exactitud la sutil especulación sobre las palabras a la que se entregó el autor egipcio, que se sirve únicamente de la palabra *kheper,* «devenir, existir», y de sus derivados. Intentaba expresar algo muy difícil, la identidad del ser y del demiurgo, sobre la que se basa toda la cosmología. Cómo se operó esta toma de conciencia en medio de la nada nos lo cuenta el *Documento de teología menfita (Estela de Chabaka).* Se trata de una estela de fines del siglo VIII a. C, en la que transcribió un papiro muy antiguo, cuya edad es difícil precisar. Ciertos autores han admitido que la doctrina podría remontarse hasta el Antiguo Imperio. En ella el demiurgo Atum se transforma en el artesano Ptah, pensándose a sí mismo. En seguida, Ptah pensó los otros seres, luego los pronunció, y de este modo éstos vinieron a la existencia. La teología hipostasia el pensamiento —en el texto, el corazón— y la palabra —en el texto, la lengua— de Ptah en forma de divinidades distintas,

y a partir de ese momento el proceso creador se generalizó: «El corazón y la lengua han ejercido el poder sobre todo porque Ptah está dentro del cuerpo (en tanto que corazón) y dentro de la boca (en tanto que lengua) de todos los dioses, los hombres, los animales, los insectos y de todo lo que vive en general, que piensan y ordenan lo que él quiere.»

Parece, pues, que el demiurgo no se ha reservado el poder creador, sino que todo lo que vive participa de él y debe colaborar. La misma idea está expresada en la mitología de Esna, menos abstracta que la de Menfis, en la que el dios Khnum, que crea a los seres en un torno de alfarero, después de haber puesto en movimiento su instrumento, lo transmite a todos los seres femeninos. Este era el objeto de una ceremonia celebrada en el templo, denominada *«el establecimiento del torno en el vientre de todo:, los seres femeninos»,* en la que se recitaba una fórmula que empezaba por: «¡Oh! dios del torno que creas el huevo en tu torno, haz que puedas fijar la actividad creadora del torno en el interior de los órganos femeninos...» (De la traducción de S. Sauneron.)

Este mito evidencia que el egipcio había sabido distinguir perfectamente la actividad del torno del objeto en sí mismo, lo que significa que era consciente del carácter poético del mito. Otras especulaciones han intentado resolver, desde la misma perspectiva, el problema del origen del demiurgo. Su misma toma de conciencia se expresa por el juego de palabras posibilitado por el nombre de Atum, que se parece por igual a una raíz que significa «ser completo, todo» y otra del verbo «no ser». Esta hemofonía permitía afirmar que. «quien no es, es quien es todo», como lo hace un *Texto de los sarcófagos* del final del Antiguo Imperio, en el que se halla, pues, la explicación última de la creación.

Del mismo modo, en el sistema hermopolitano, la creación depende de la propia diferenciación del caos,

puesto que se inició a partir de cuatro parejas de serpientes llamadas «Abismo», «Tinieblas», «Invisible» y «Aguas primordiales». Estas cuatro parejas representan al mismo caos comenzando a tomar conciencia de sus componentes.

Sin embargo, si bien en sus orígenes la creación es algo surgido de lo increado, el primer cuidado del demiurgo fue la procreación de una pareja, Chu y Tefnut, a partir de la cual la vida se propagó ya normalmente, de manera que en realidad el punto de partida de nuestro universo actual es esa tríada que constituye una verdadera trinidad, como ha subrayado Morenz, citando en especial un *Texto de los sarcófagos* particularmente preciso: «Yo soy la vida, el señor de lo ilimitado, que Atum el antiguo ha creado para su potencia, cuando nacieron Chu y Tefnut en Heliópolis, cuando lo único existía y se convirtió en tres...» No obstante, esa multiplicación no afecta para nada a la unidad fundamental. Otro *Texto de los sarcófagos* (**CT** II, 152, d-f) hace decir al demiurgo: «Yo soy Atum el creador de los grandes; yo soy quien ha compartido su reposo en tiempos de Nun», lo que implica que la creación de Chu y Tefnut tuvo lugar dentro del mismo Nun. El texto continúa con frases difíciles que parecen evocar el mundo anterior a la creación, en el que parece que existían enanos. Todo esto sugiere la existencia de un sistema menos evolucionado que los que nosotros hemos resumido hasta este momento, que, como ocurre en las cosmogonías muy primitivas, no concebía la creación a partir de un increado absoluto. Sin embargo, aparte de esta alusión en un texto de finales del Antiguo Imperio, nada parecido subsiste a lo largo de la tradición egipcia.

En otro sistema hermopolitano, la creación fue llamada a ser por el despertar de un niño Sol que dormía en el interior de un loto que acababa de florecer sobre

la materia primordial, recién surgida del océano. Evidentemente, este despertar se repetía cada mañana.

Otra preocupación, expresada en los mitos y explotada por la teología, es la de la continuidad, del paso y la renovación de las generaciones. En principio, el padre renace en su hijo y el hijo se convierte en su propio padre, tal y como lo sintetiza una de las formas de Amón, el «toro Je su madre», de manera que la continuidad no se interrumpe jamás.

De ahí deriva, en un gran número de santuarios, la formación de tríadas compuestas por un dios-padre, una diosa-madre y un dios-hijo, que en la mayor parte de los casos no tiene, en contraposición con sus parientes, más que una personalidad muy débil, puesto que no es sino una especie de doble de su padre. Este tema encuentra su expresión más clásica en el mito de Osiris. Osiris es, como ya hemos dicho, todo lo que recomienza; en su forma humana expresaba la más importante de las preocupaciones de los hombres, lo que explica su gran popularidad. Por lo demás, el mito asiriano se preocupaba del destino de los padres y de los hijos, precisaba lo que a uno le acontecía después de la muerte, a la vez que establecía la legitimidad del derecho sucesorio para el otro. Al mito de la resurrección de Osiris se le añadió el de la familia patrilineal, con Isis y Horus, y el de la legitimad del nacimiento de Horus, al que luego otorga el trono de su padre con preferencia sobre su tío, porque el hijo debe suceder al padre, según decisión de la asamblea, que sin embargo impone a los candidatos una competición extraña, una sucesión de ordalías, sin duda reminiscencia de una época más primitiva.

El rey vivo era Horus y, naturalmente, el rey muerto Osiris. Por otro lado, existía un mito, probablemente fundado sobre acontecimientos históricos, que describía cómo Horus había conquistado y unificado Egipto en

una serie de batallas que eran recordadas en el transcurso de una gran fiesta en Edfu.

Egipto ha producido también mitos escatológicos. Se ha interpretado como tal, quizá con acierto (Lanczkowski), el *Cuento del náufrago.* Pero el texto más interesante se conserva en el *Libro de los muertos* (cap. 175), que según todas las indicaciones era muy conocido en Egipto en todas las épocas después del Imperio Medio. El pasaje que nos interesa está compuesto como un diálogo entre üsiris y Atum, el demiurgo, que transcribimos en su totalidad:

—¡Oh! Atum —dijo Osiris—, ¿por qué debo irme a ese desierto sin agua y sin aire, muy sombrío y completamente ilimitado?

—Tú vivirás allí con la paz del corazón.

—Pero no encontraré ningún goce sexual.

—Yo he puesto la iluminación en lugar del agua y del aire y del goce sexual y la paz del corazón en lugar del pan y de la bebida.

Así dijo Atum:

—¡Qué doloroso me resulta no ver tu cara!

—Yo no consentiré que seas privado de nada. Cada dios tiene su lugar en la barca de los millones de años (es decir, la barca solar) y tu trono será para tu hijo Herus.

Así habló Atum...

Finalmente, Osiris hace una última pregunta:

—¿*Y* qué hay de la duración de la vida?

Atum dice:

—Tú vivirás más que los millones de millones, una duración de millones, pero yo, yo destruiré todo lo que he creado. La tierra volverá a lo Increado (Nun), a ese océano primordial. Yo seré todo lo que quedará junto con Osiris y retomaré la forma de serpiente que los hombres no conocen, que los dioses no ven.

La enseñanza de este mito es doble. De un lado, se promete a Osiris la vida eterna (aunque la expresión eternidad no aparezca, se encuentra la expresión «millones de millones de duración de la vida», que parece indicar que Osiris, aun después de muerto, continuará en el tiempo dinámico), pero a condición de ser enteramente espiritual. Sobrevivirá en cierto modo como idea,

mientras que la materia creada volverá a lo increado, a la confusión, al desorden, y el propio demiurgo, convirtiéndose en serpiente, volverá a ser lo increado. ¿Debemos admitir que de este modo pierde la conciencia adquirida en la creación y que será Osiris quien la represente por separado? Esta interpretación sería posible si se tratase de un tratado gnóstico, pero probablemente es inexacto transponerla al pasado egipcio, para el que el mito es todavía una realidad viva y no ya el soporte imaginario de un pensamiento.

En Egipto han existido otras tradiciones mitológicas que describen el curso del sol y de la luna, de los astros, la crecida del Nilo, el retorno de la vegetación o la elevación del cielo por encima de la tierra. Cada santuario poseía, por otra parte, sus leyendas, sus recetarios etiológicos para explicar los usos locales o el nombre del santuario. A menudo la explicación se reducía a un juego de palabras que naturalmente había que rodear de toda una historia. Poco importa que el nombre del nomo heliopolitano haya significado «el báculo está salvado». El hecho es que los egipcios lo han entendido así. Existe además una alusión a una leyenda en un papiro tardío, que narra cómo alguien intentó robar el báculo de Heliópolis y la feliz intervención de Anubis en su recuperación.

Existían también leyendas relativas a cada objeto sagrado, a cada árbol, a cada animal, de las que bien pocas nos son conocidas, pero cuya riqueza podemos imaginar leyendo en el papiro Jumilhac todas las que existían en un solo nomo —y Egipto contaba con cuarenta y dos en los tiempos clásicos—.

La mitología y la teología, como ya hemos visto, están estrechamente ligadas, especulando la segunda a partir de los datos de la primera. Uno de los más ricos ejemplos de elaboración teológica la constituye el ojo de Horas. Es sabido que en el transcurso del combate

en que se enfrentaron Seth y Horus, éste perdió un ojo. Según unos, Seth se lo había arrancado; para otros, el animal en que se había transformado Seth se lo había comido, como ya hemos dicho anteriormente. Al finalizar los combates, el ojo fue restituido a su propietario. Desde entonces, se llama ojo de Horus a la cerradura de la naos por la que penetra el pestillo, es decir, el dedo de Seth. La ofrenda podía ser el ojo de Horus porque se la «devolvía» a los dioses. Por otra parte, bajo la influencia de un mito distinto, el ojo podía convertirse en la ureo de la frente del rey y, por una asimilación fácil, en la misma corona alrededor de la cual se enrolla esa serpiente. Siendo el bien más preciado de Horus, el ojo podía designar todo lo que fuese precioso, e incluso a Egipto. Estas especulaciones proceden por asimilaciones sucesivas, y en la cadena de asimilaciones por transferencia de un término a otro de los caracteres naturales de cada uno de ellos.

La teología egipcia siempre fue muy hábil para asimilar entre sí conceptos vagamente parecidos. En particular usó este procedimiento en las tentativas, que han recibido sin fundamento la denominación de sincréticas, para definir la competencia y la significación de los dioses. Así Khnum, en su cualidad de dios creador de la vida, debe infundir el aliento al embrión en el vientre de la madre. Por consiguiente, es un dios del viento, es decir Chu, lo que se expresa por el nuevo nombre que se le da en ciertas circunstancias, Khnum-Chu, que no representa, como demasiadas veces se dice, un sincretismo, sino un aspecto. A continuación de esta asimilación definitoria de una función particular del dios, su mito se enriquecerá fácilmente con rasgos tomados del otro. En el límite, un dios es susceptible de convertirse en todos los otros, en la medida en que la definición de sus funciones lo exija. Se pueden citar en este sentido las letanías que invocan a los dioses con todos sus nom-

bres, es decir, que enumeran sus epítetos y los santuarios en que residen para subrayar su universalidad.

De esta forma se podría creer que la teología egipcia estaba comprometida en una vía que había de llevarla finalmente a reconocer la unidad de lo divino. Sin embargo, no parece que esta última etapa lógica haya sido franqueada, sin duda porque la abundancia de formas diversas que se hubiese podido intentar reducir impidió la terminación de ese inmenso trabajo de asimilación, y quizá también porque la finalidad que a nosotros nos parece evidente no ha sido pensada por los teólogos egipcios, para los cuales los dioses eran ante todo aspectos, como ya hemos dicho, encarnados en figuras antropomorfas, pero poco personalizadas; la reducción no podía hacerse más que reconociendo a esos aspectos como aproximaciones diversas a un mismo todo. El proceso consistía en considerar simultáneamente el máximo de aspectos posibles —trabajo de enriquecimiento y profundización del conocimiento del hombre y del mundo— y no podía, evidentemente, tender a su unificación, a su simplificación, porque ello habría llevado a reducir la diferenciación de la imagen cósmica y habría representado todo lo contrario de un progreso.

Otro camino seguido por la teología egipcia en su esfuerzo de clasificación y organización de los mitos fue el del agrupamiento de los dioses en colegios. La fórmula que más éxito tuvo fue la enéada, así llamada porque primitivamente estaba compuesta por nueve dioses. Se ideó en Heliópolis, pero poco a poco fue adoptada por un gran número de sacerdocios, que la adaptaron a sus necesidades locales. No siempre se respetó el número de nueve dioses. La gran enéada de Tebas contaba hasta catorce miembros. El principio de adaptación fue simple. En general bastó con subordinar la vieja enéada heliopolitana al dios local y mantener al resto tal y como estaba.

Con todo, la más brillante de las síntesis divinas intentada por los teólogos egipcios es sin lugar a dudas la de Osiris y Ra. Es obvio que bajo la influencia de las teorías solares, igualmente de origen heliopolitano, la mayor parte de los dioses tuvieron tendencia a asimilarse a Ra. Así existe un Amon-Ra, un Sebek-Ra, un Khnum-Ra, etc. Sin embargo, la síntesis a que ahora nos referimos es algo totalmente distinto. Por de pronto, estaba terminada ya en el Imperio Nuevo. Opuestos en principio por motivos políticos, los dos dioses tenían empero caracteres comunes que habían de permitir su aproximación, pero la personalidad de cada uno de ellos era tan fuerte que la síntesis debió plantear graves problemas a los teólogos. Si Ra en tanto que sol era la fuente de todas las energías y debía proporcionar periódicamente fuerza y vigor a todos los dioses, Osiris era todo lo que recomienza. Ahora bien, el ciclo más rápido de la naturaleza es sin duda el del día y la noche. Por otra parte, Osiris, en tanto que dios muerto, residía en el mundo subterráneo, a través del cual pasaba fatalmente el sol para renacer por la mañana. Se vino a considerar entonces a Osiris como el sol subterráneo, lleno de las energías de resurrección que aquel dios prometía. En cambio, Osiris, como todos los demás, tenía que sufrir la insolación para capacitarse para el cumplimiento de su misión. Este es el motivo por el que algunas figuras lo muestran bajo la forma de una momia tendida bajo un túmulo, recibiendo a través del espesor de la tierra los rayos del sol del mediodía.

Pero el genio sintetizador egipcio llegó más lejos todavía. Superando esta asociación provisional y esta asistencia mutua de las dos divinidades, concibió «el alma compleja», combinación de Osiris y Ra en un solo dios, cuya perfecta unidad se encuentra definida en la *Estela de Abidos de Ramses IV* en los siguientes términos: «Ra se levanta cada día y llega a la Dat para ejecutar

el destino de ese país y también de los países extranjeros. Tú estás sentado como él. Se os llama (Osiris y Ra) "el alma compleja" a los dos conjuntamente... en cuanto a todo lo que decís, no tenéis más que una boca...»

Por lo que respecta a la apariencia que toma esa síntesis, la conocemos igualmente por algunas figuras del Nuevo Imperio, de las que ya hemos hablado, y es la de una momia con cabeza de carnero. La momia proviene de Osiris y la cabeza de carnero de Ra. Las leyendas que acompañan esta figura definen exactamente los términos en que se encuentran los dos dioses: «Es Osiris quien reposa en Ra y Ra quien reposa en Osiris.»

No parece, sin embargo, que esta invención particularmente refinada haya conocido el éxito que hubiera merecido, ya que muy a menudo los egipcios se contentaban con afirmar: «es Ra y es Osiris», para identificar una momia ordinaria.

Finalizaremos esta revisión de los productos de la especulación teológica egipcia con la evocación de los dioses pantheos de finales del paganismo, formas extrañas compuestas por un cuerpo de hombre con una gran cabeza risueña, dotado de cuatro brazos y de una cola de pájaro, frecuentemente itifálica, con máscaras de león en las rodillas y hocicos de chacal en los pies, rodeado en la mayoría de los casos por una serie de cabezas adventicias pertenecientes a los animales que primitivamente formaban su séquito. De pantheos no tienen, empero, más que el nombre que les ha sido atribuido por los egiptólogos, pero hay que reconocer en ellos un intento de representación en una sola persona del máximo de potencias utilizables contra los maleficios y los enemigos de cualquier tipo. Más refinados en su expresión son los dioses que B. H. Striker ha denominado metafísicos. Aparecen bajo la forma de agrupamientos extraños de dos o tres animales superpuestos y son más bien escritura que representación, lo que subraya su ca-

rácter abstracto. Esas asociaciones sugieren en un símbolo coherente, ya sea la oposición entre dios y el mundo, ya sea la oposición entre dios y el infierno, conectados a través del mundo intermediario, que es a su vez mezcla de bien y de mal. Así debe interpretarse, parece ser, una figura compuesta por un buitre —el cielo— planeando por encima de un león que pisotea al cocodrilo del abismo de las aguas. Hasta hoy se había dedicado poca atención a estas raras combinaciones de los últimos tiempos de Egipto. Pero se ha empezado a ver en ellas tendencias de la teología egipcia que es indispensable esclarecer, puesto que son precisamente ellas las que más profundamente han penetrado en el mundo helenístico y romano; es de ellas de quien los autores clásicos se han hecho eco, y son ellas las que se encuentran en los papiros mágicos griegos, cuyas doctrinas no están aún olvidadas, subsistiendo todavía, degeneradas, en la magia actual; ellas son las que de vez en cuando se reencuentran en los talismanes de piedra o de plomo de Alejandría, que se hallan esparcidos por todo el mundo.

Ha llegado, finalmente, el momento de decir algunas palabras sobre la estructura dialéctica del pensamiento egipcio, que no ha sido objeto todavía de ningún estudio sistemático, aunque sea particularmente aparente. En efecto, desde la constitución política del país en dos regiones, el Alto y el Bajo Egipto, pasando por la pareja Horus y Seth, la asociación de Osiris y Ra, la doble forma de Hathor, joven o leona, hasta la yuxtaposición constante de términos tales como tierra arable y desierto o *neheb* y *djet,* dos aspectos de la eternidad, la literatura egipcia está llena de combinaciones binarias, en un buen número de las cuales hay con toda certeza una contradicción. En otras la contradicción es menos aparente, pero de todas formas demostrable, lo que nos autoriza a suponerla y buscarla allí donde es menos evidente para nosotros. Más arriba hemos emprendido esta demostra-

ción a propósito de las formas de Hathor; igualmente podría extenderse a otras combinaciones binarias. En particular, la búsqueda de oposiciones a través de la mitología egipcia ayudaría a clasificar un gran número de términos del lenguaje mitológico que todavía siguen estando insuficientemente definidos. Son innumerables, como la del ojo de Horus y el sexo de Seth, o la de ciertos «ritos» representados siempre simétricamente en los templos tardíos. En todo caso, en un gran número de templos es evidente que el enunciado simultáneo de dos términos opuestos ha servido para expresar la noción de una totalidad, tanto la del ciclo solar, expresada por la pareja Osiris y Ra, como la del universo, sugerida por la expresión «aquel que es y aquel que no es».

5. DIOSES Y HOMBRES

Bajo este título tenemos la intención de pasar rápida revista a las relaciones existentes entre los dioses y los hombres en la religión egipcia, al margen de los cuadros fijados anteriormente, en los que es el grupo social entero el que entra en relación con los dioses por la mediación de su representante el rey, elegido por los dioses para esa misión.

Examinaremos así sucesivamente dos tipos de relaciones: la primera, que es lo que se llama la piedad personal, comprenderá todo aquello que nos hable de los contactos personales entre dioses y creyentes; la segunda, la moral, considera el carácter religioso de las relaciones del individuo en la colectividad.

La piedad personal

Esta investigación, que ha tentado a menudo a los historiadores por la oportunidad que proporciona de en-

trar en contacto más directamente con los hombres del pasado, no puede ser más que sumaria, ya que los testimonios que poseemos son raros y poco elocuentes. De entre los monumentos que han llegado hasta nosotros, los menos abundantes son, lógicamente, los testimonios de piedad individual. Sin embargo, queda lo suficiente para saber que entre el mundo en representación del que nos hemos ocupado hasta ahora y los creyentes se habían establecido posibilidades de extroversión sentimental tanto más viva cuanto que la conciencia de la representación era bastante débil en los individuos.

No es sino en lo que se ha dado en llamar la religión popular donde se encuentran ejemplos de la confesión de una fe, de un sentimiento de humildad ante la divinidad, extraña, claro está, al orgulloso humanismo de los templos de la religión oficial. Citamos a continuación el ejemplo más elocuente del género, la *Estela de Neferabu,* que nos ahorrará largos comentarios:

> **Yo era un hombre ignorante que no tenía razón alguna, no distinguía el bien del mal; como había cometido un acto de transgresión contra la Cima (donde reside la diosa de la necrópolis tebana), ella me dio una lección y vo estuve en su mano día y noche; estaba sentado sobre los ladrillos como la mujer parturienta, y por más que solicitaba una iluminación, ésta no venía. Entonces me sometí a la Cima de Occidente, cuyo poder es grande, a todos los dioses y a todas las diosas; esto, yo lo diría a los mayores y a los pequeños que hay en los equipos de trabajadores: tened cuidado con la Cima, porque hay un león en el interior de su punta; ella golpea como un león feroz, persigue a quien ha cometido contra ella una transgresión. Pero cuando yo he clamado a mi Señora, he advertido que estaba en camino hacia mí, con un aliento dulce, se giró hacia mí en su generosidad, hizo desaparecer la enfermedad que me atenazaba. Ved cómo la Cima de Occidente perdona cuando se la llama...**

Al mismo sentimiento de inferioridad y de dependencia responden las innumerables máximas criptográficas grabadas sobre el plato de escarabeos del tipo de: «Amonrasonther da el hálito de la vida a quien lo ama»

o «No se encuentra refugio del corazón si no es Amon-Ra» (de la traducción de Drioton).

Al mismo género de relaciones personales pertenecen los oráculos. Utilizados primitivamente en asuntos de interés general tales, parece ser, como la elección del faraón o de la piedra de su sarcófago, acabaron por incorporarse a la práctica jurídica y administrativa corriente. Se presentaba por escrito la cuestión al dios, que respondía mediante un sí o un no. Así, el dios establecía la identidad de un culpable, legitimaba el traslado de un funcionario de una administración a otra, etc. Este procedimiento se convirtió en un sistema burocrático como tantos otros en Egipto; todos los grandes templos tenían sin duda su «escriba de los oráculos del dios», encargado de la anotación de los procesos verbales y a veces de la expedición de verdaderos y lujosos diplomas remitidos al interesado, revestidos con las firmas de innumerables testigos.

De los oráculos pasamos a continuación a los sueños. Como otros muchos pueblos, el antiguo Egipto conoció sueños proféticos en los que los dioses se aparecían en persona para dar sus órdenes. Parece, sin embargo, que el favor de las epifanías oníricas estuvo reservado a los reyes y a los personajes muy importantes..., lo que no es difícil de entender, puesto que eran los únicos que habían tenido ocasión de ver a los propios dioses en los templos. El pueblo común debía contentarse con visiones más cotidianas, cuya interpretación corría a cargo de especialistas, «los intérpretes de los sueños», a quienes se podía encontrar en las «casas de la vida» dependientes de los grandes templos. Estos disponían para orientarse en su exégesis de colecciones de las que a partir del Imperio Medio algunos fragmentos han llegado hasta nosotros. Tardíamente, sin duda bajo influencia helenística, se practicó también la incubación en algunos santuarios.

No obstante, las apariciones sobrenaturales no eran nada excepcional. Al simple mortal que se veía favorecido por una de ellas, por lo general se le aparecía un fantasma ordinario, un muerto insatisfecho, que le pedía la restauración de su tumba. Se llegó al extremo de escribir a los muertos cartas que se depositaban en los cementerios, a menudo para rogarles que se ocupasen de sus propios asuntos y que dejasen en paz a los vivos que no les habían hecho ningún mal.

La astrología, por otra parte, no fue jamás una ciencia egipcia, aunque la tradición griega tardía haya hecho de un cierto faraón, Nechepso, el autor de un tratado célebre y aunque se haya considerado como uno de los maestros de la interpretación de los astros a un tal Petosiris, de nombre bien egipcio. Los documentos astrológicos en lengua egipcia, que aparecen a partir de la segunda mitad del primer milenio antes de nuestra era, están traducidos del babilonio o inspirados en obras helenísticas. Sólo a partir de esta época, y sobre todo en la época romana, los horóscopos, imitados del extranjero, comenzaron a ser relativamente frecuentes en Egipto.

A menudo los dioses que eran objeto de la piedad popular no eran los grandes dioses de los templos, inaccesibles en su retiro, sino figuras más familiares, visibles por todos, a veces esculpidas en el exterior de los santuarios, a veces en pequeños oratorios campesinos, como el de Meret-Seger en Deir el-Medineh; o árboles sagrados en el borde del desierto, o todavía, y sobre todo, animales sagrados. Egipto los poseyó en gran número: toros, carneros, cocodrilos, gatos, peces y serpientes, sobre los que estamos mejor informados a través de los autores griegos que por las propias fuentes indígenas. Los visitantes de los santuarios, a veces peregrinos venidos de lejos, llevaban como ofrendas alimentos y adornos que los sacerdotes guardianes se esforzaban por obligar en aceptar, de grado o por la fuerza, a los animales

sagrados. La teología egipcia trató de explicar las relaciones que unían a esos seres con los grandes dioses y los consideró como el *ba* de éstos. Hemos indicado anteriormente cómo hay que comprender esa palabra, ordinaria pero erróneamente traducida por «alma», y que en realidad expresa la facultad de relación entre lo real y lo imaginario, la facultad de manifestación. En todo caso, un animal podía ser el alma de varios dioses simultáneamente. El carnero de Mendes era así el alma de Chu, Ra, Geb y Osiris. Pero los adoradores ordinarios poco debían preocuparse por tales especulaciones y se contentaban con pedir a los dioses de carne y hueso favores inmediatos, como la fecundidad que las mujeres tenían esperanza de obtener desnudándose ante el toro o el carnero sagrados.

Parece, en fin, que el antropomorfismo dominante en Egipto influyó también en el culto a los animales, tendiendo a hacer de cada representante de la especie un muerto digno de sobrevivir momificado, y consiguiendo que se les enterrase en cementerios próximos a los templos de los animales divinos de la misma especie.

Finalmente, conviene mencionar una concepción generalizada desde época antigua, la del «dios que mora en el hombre». No se trata en realidad de una representación de la conciencia, como se podría creer, sino más bien, como ha demostrado H. Bonnet, de una tentativa de explicación de las diferencias de carácter entre los hombres. Aquel que lleva en sí al dios Seth será necesariamente violento. No se trata en absoluto de una teoría de la posesión —que, por otro lado, fue conocida por Egipto, sino de una explicación en lenguaje mitológico de los hechos observados. El dios que reside en el hombre es perfectamente explicable a la luz de la teoría de la divinidad expuesta más arriba.

Los egipcios habían intentado explicar ciertas sensaciones viscerales que tenían más o menos localizadas. Cuando se procedía a la momificación de un cadáver, se le retiraban los órganos internos y se los colocaba en cuatro recipientes —los vasos canopes— bajo custodia de los cuatro hijos de Horus, los cuales representaban, entre otras cosas, la capacidad de sentir de dichos órganos. En el sentido moral, la conciencia había sido situada en el corazón, que debía testificar ante el tribunal funerario de Osiris. De esas declaraciones a los jueces infernales dependía, en principio, el destino individual de cada uno para toda la eternidad. Por suerte, había diferentes maneras de evitar el riguroso ajuste de cuentas. Se reemplazaba en la momia el corazón por un escarabajo de piedra, que llevaba grabada una inscripción exhortándole a no revelar nada que pudiese perjudicar a su propietario. Este ardid mágico constituye la prueba de la existencia de un lazo entre el mundo divino y la moral en el comportamiento ordinario de las gentes. Examinando la confesión negativa, es decir, la lista de las denegaciones relativas a las cuarenta y dos infracciones canónicas que forman el capítulo 125 del *Libro de los muertos,* se llega a la conclusión de que un desenlace feliz dependía tanto del respeto de ciertos tabúes —no matar los animales sagrados, abstenerse de ciertos actos sexuales dentro del recinto sagrado, etc.— como de la observación de preceptos de interés social.

Por otro lado, el antiguo Egipto no tuvo nunca la noción de una moral heroica. En las épocas remotas, el éxito en una carrera administrativa era la prueba del respeto a las leyes morales, puesto que significaba una recompensa divina. Esta es, al menos, la opinión de los moralistas que conocemos, todos los cuales, hay que decirlo, eran altos funcionarios, para quienes dios era prin-

cipalmente el rey. Brunner ha demostrado igualmente que los dioses egipcios estaban allí para proporcionar riqueza y que hay que esperar hasta mucho más tarde para ver aparecer, aparentemente bajo influencias extranjeras, la noción de la renuncia y el ascetismo agradables a los dioses.

No obstante, otros moralistas han planteado seriamente el problema de la responsabilidad personal. Si para Ani, en el Nuevo Imperio, parecía sólidamente establecida, para Amenemope, por el contrario, algunos siglos después, «el hombre es arcilla y paja y dios es su arquitecto, que le destruye y reconstruye cada día. Dios abate mil a su gusto y eleva otros mil cuando es su hora en la vida.»

El destino pasa, pues, de una manera aplastante sobre los hombres. Por medio de una afirmación dogmática: «el corazón del hombre es la nariz de dios», Amenemope restablece el lazo religioso de la moral sobre un plano nuevo, puramente lógico y desprovisto esta vez de toda base experimental, otorgando a dios una trascendencia extraña al sistema egipcio.

Después de Amenemope, la moral egipcia evoluciona de forma muy clara siguiendo dos corrientes, una laica y otra acentuando su carácter religioso. El autor del papiro Insinger (siglo II a. C.) constata la discordancia entre el respeto de los principios y el éxito en la existencia. El destino está en manos de dios, nos dice, pero la moral ya no es una guía. Para él, pues, parece que únicamente las antiguas normas del éxito estaban conformes con una representación del mundo que incorporase a los dioses. Por contra, Petosiris, contemporáneo de Alejandro, busca la felicidad «en los caminos de dios», a los que corresponden visiblemente los principios morales y una cierta confianza mística en la divinidad.

Para que pueda existir una confianza de este tipo, tal como la encontramos en Petosiris y como la habíamos

visto anteriormente en algunas ocasiones, es necesario que uno se haya forjado una representación de la divinidad menos indiferente que la que ha aparecido en los párrafos precedentes. En efecto, se pueden encontrar aquí y allá alusiones a dioses preocupados por los hombres. Dios puede ser el buen pastor y los hombres su rebaño —esto se dice también del faraón, y de este modo captamos una de las numerosas interferencias entre el rey y los dioses, que han permitido a estos últimos apropiarse algunos atributos reales. En efecto, en tanto que soberano, Ra tuvo que quejarse un día de los hombres sublevados contra su vejez, y en su cólera decidió su destrucción, arrepintiéndose después de su violencia y aviniéndose a salvarlos. La benevolencia hacia los hombres es uno de los rasgos frecuentes del carácter de los dioses. En un texto conocido a través de varios sarcófagos de finales del Imperio Antiguo, el creador se vanagloria de cuatro buenas acciones realizadas en favor de los hombres:

En primer lugar (dijo él), he hecho los cuatro vientos para que cada hombre los respire durante la vida. Esta es mi primera acción. He hecho la gran inundación, para que el pobre se aproveche de ella tanto como el poderoso. Esta es la segunda acción. He hecho a todo hombre parecido a su hermano y no le he ordenado que cometiese transgresiones (de la ley). Pero son sus corazones los que contravienen lo que he dicho. Esta es mi tercera acción. He hecho que sus corazones no sean ignorantes del Occidente (el país de los muertos), a fin de que sean hechas ofrendas a los dioses de los nomos. Esta es mi cuarta acción. Después he hecho nacer a los dioses de mi sudor y a los hombres de las lágrimas de mi ojo...

En la misma época, el rey Akhtoy presenta a Dios en los siguientes términos:

Los hombres son el rebaño de Dios. El ha creado el cielo y la tierra para ellos..., ha creado el aire para que sus narices vivan. Ellos son su imagen, surgida de su cuerpo; sube al cielo para ellos (como sol), ha creado las plantas, los pájaros, los peces para alimentarlos..., ha creado la luz para ellos y viaja al cielo para que lo vean. Se ha construido una capilla detrás de ellos

de tal manera que oye cuando lloran. Ha creado en el huevo soberanos para ellos, señores para fortalecer la espalda de los débiles...

En la época baja llega a aparecer incluso un dios cuyo nombre es simplemente el de «Salvador», que tiene por misión la de proteger a los hombres contra las picaduras de escorpiones y las mordeduras de serpientes, o la de curarlos. Parece, pues, existir toda una corriente de relaciones más cordiales a lo largo de la historia egipcia, puede que con un momento de particular euforia en la corte de Akhenaton, cuya religión solar insiste mucho en la bondad del creador que mantiene la vida en todos los seres.

Sin embargo, el universo en que viven los egipcios es todo lo contrario. Hemos visto que en los templos los dioses tienen necesidad de la ayuda de los hombres para vencer a las potencias del caos que amenazan el orden por ellos establecido. El pueblo, menos consciente, menos intelectual y menos orgulloso, esperaba más bien de los dioses un socorro contra el mal. Es típico encontrar en las enseñanzas de un rey al que el recuerdo de la terrible revuelta, bien conocida por los textos literarios y que barrió a los soberanos menfitas algunos años antes, incita sin duda a expresar todo su afecto al pueblo, la misma concepción de una divinidad benevolente.

Existían, en fin, cultos populares. Todos quienes deseasen probar su reconocimiento a los dioses caritativos podían ofrecerles en los oratorios campesinos flores y frutos o sacrificios en la medida de sus posibilidades. Además, el culto de los grandes dioses admitía en ocasiones la participación de todos, como durante el transcurso de las grandes fiestas, alegres o violentas, de las que nos podemos hacer una idea mediante los relatos de Herodoto y por los cuadros de algunos grandes templos desde el Imperio Nuevo (por ejemplo la fiesta de Opet en Luxor).

La prehistoria egipcia la conocemos principalmente a través de necrópolis muy sencillas, en las que los cadáveres están depositados en la arena, tendidos o en postura embrionaria, rodeados de pobres ofrendas. No hay duda de que esta costumbre de enterrar a los muertos en la arena continuó en uso en el Egipto histórico entre la gente sencilla. Por el contrario, desde las primeras dinastías el rey muerto fue objeto de un trato especial, que evolucionó mucho a lo largo de la historia y que fue poco a poco otorgado a un número creciente de egipcios.

Es comprensible que se reservara un tratamiento particular al rey, puesto quesera la representación de los hombres en el mundo de los dioses, al que con la muerte pasaba a pertenecer totalmente. En él, el grupo ha vivido como grupo. En él sobrevivirá. Muy pronto fue elaborado todo un cuerpo de doctrinas religiosas y mágicas con el fin de asegurar esa supervivencia, ya que se esperaba que el rey muerto continuara salvaguardando al pueblo y representándolo, y es ese cuerpo doctrinal el que poco a poco se democratizó. Primero, los reyes otorgaron a título personal ciertos privilegios a sus familiares: una tumba en la necrópolis real, una estela, la piedra de un sarcófago, tejidos adecuados para el embalsamiento. Posteriormente, las fórmulas mágicas mismas, que al principio no se encontraban más que en las pirámides de los reyes, serán patrimonio de todo el mundo.

En el Imperio Nuevo se desarrolló una nueva doctrina de la supervivencia del rey, según la cual el faraón debía ocupar su sitio en la barca solar y acompañar al dios en su periplo. Ya en el Imperio Antiguo, el rey subía al cielo y se ganaba por la fuerza un lugar entre los dioses. La novedad reside sobre todo en la preocupación por pintar sobre los muros de la tumba la imagen del viaje

que aquél iba a hacer —se puede hablar casi de mapas—, en forma de extraños cuadros cuya interpretación está lejos de ser segura y de los que existen varias colecciones. Lo que está pintado allí es principalmente el viaje subterráneo del sol a través de las doce regiones correspondientes a las doce horas de camino, separadas unas de otras por puertas guardadas por temibles serpientes que es necesario conjurar, en cada una de las cuales los muertos que no han tenido la suerte de poder acompañar al sol en su barca, como sirgadores o como marineros, esperan impacientemente el paso del dios que les proporcione la luz durante un instante.

Ya se trate de los reyes o de los particulares, las doctrinas funerarias egipcias han seguido una evolución característica, en el sentido de un enriquecimiento constante de las preocupaciones tomadas para asegurar la supervivencia. Morenz ha subrayado muy acertadamente la especie de escepticismo que esto implica. El egipcio es, parece, muy consciente de los riesgos de aniquilamiento que corre un cadáver aunque esté momificado, sin llegar a concebir una supervivencia independiente de la conservación del cuerpo. La misma literatura ha expresado este escepticismo en el canto del arpista, que aparece en numerosas tumbas y del que presentamos a continuación un extracto:

> Algunos cuerpos están en marcha; otros entran en la inmorta-
> [lidad desde los antiguos tiempos;
> Los dioses que antaño vivieron reposan en sus pirámides,
> Lo mismo que los nobles, glorificados, sepultados en sus pi-
> [rámides,
> Se han construido capillas cuyo emplazamiento no existe ya.
> ¿Qué se ha hecho de ellos?
> Yo he escuchado las palabras de Imhotep y de Hardjedef (dos
> [moralistas célebres del Imperio Antiguo)
> De quienes todos comentan los dichos.
> ¿Dónde está su tumba?
> Sus muros están destruidos, su tumba como si jamás hubiese
> [existido.
> Nadie viene de abajo a decirnos cómo están,

A decirnos de qué tienen necesidad, a tranquilizar nuestros [corazones
Hasta que nosotros vayamos allí donde ellos han ido.
Alegra tu corazón para que tu corazón olvide que también tú [serás un día bienaventurado...

(De la traducción de P. Gilbert.)

Como no todo el mundo tenía la posibilidad de sobrevivir por la gloria literaria, era preciso consolarse valiéndose de astucias: se duplicaban las momias con una o varias estatuas tan parecidas como fuese posible, se depositaban en las tumbas cabezas de recambio, se grababa el nombre del muerto, vago equivalente del cuerpo, multitud de veces.

Naturalmente, se intentó también asegurar la protección contra las fuerzas de destrucción eventuales: se formulaban innumerables maldiciones contra los ladrones de tumbas y conjuros contra los gusanos y las serpientes. Se constituyó también todo un arsenal mágico de pequeñas astucias y supercherías destinadas a impresionar a los demonios del más allá, haciéndose pasar por algún gran dios; se redactaron manuales de geografía infernal que permitían encontrar el camino a pesar de los obstáculos.

Por lo que respecta al destino de los muertos, Egipto no lo fijó jamás de un modo preciso. Se superpusieron y yuxtapusieron muy numerosas creencias. Así, se representaba al muerto como una estrella en el cielo nocturno (por esto es por lo que ante el alma, un pájaro con cabeza humana, se dibuja por lo general una pequeña lámpara), como un prisionero de su tumba, que no tenía otro deseo que el de no ser aplastado por el peso de la arena. También se imaginaba que los difuntos se transformaban en seres diversos, principalmente pájaros, escapando de este modo al mundo subterráneo. Sin embargo, las creencias más difundidas, las que justifican el culto funerario que conocemos, imaginan a la momia

dentro de la tumba con una vida análoga a la conocida sobre la tierra. Para ello, mediante una serie de operaciones mágicas, que se efectuaban en el transcurso de los funerales, era necesario devolver al cadáver o dotar a la estatua del uso de los miembros y de los sentidos. Estos son los bien conocidos ritos de la apertura de la boca. Después hacía falta asegurar a ese semivivo una subsistencia decente en su tumba mediante un servicio regular de ofrendas. En diversos momentos del año tenían lugar libaciones y ofrendas de alimentos, cuya lista está, las más de las veces, recogida en las inscripciones de la tumba, puesto que se esperaba que en caso de desaparición del servicio real, la recitación de la fórmula aportaría cuando menos algún consuelo al señor de la tumba. Por fin, anualmente se celebraban en las necrópolis grandes fiestas familiares a las que se invitaba a los difuntos. En ellas se comía y se bebía abundantemente, y en ocasiones se gozaba del espectáculo de danzarinas y de músicos contratados a tal efecto.

El culto regular requería lógicamente la existencia de rentas vinculadas a la tumba, de manera que todo Egipto se habría convertido pronto en un mosaico de bienes amortizados, si no se hubiesen olvidado a menudo los derechos antiguos. Como los descendientes de los muertos no disponían siempre del tiempo o de las ganas de ocuparse por sí mismos del culto a sus antepasados, se instituyó rápidamente una profesión de especialistas, los sacerdotes funerarios, quienes a cambio del disfrute de las rentas de la tumba se encargaban de las ofrendas. En la época baja en particular, se habían convertido en verdaderos empresarios que administraban multitud de sepulturas, a veces organizando cooperativas en antiguos sepulcros abandonados, y traficando con sus cargos como otros traficaban con cualquier otra propiedad.

Por otra parte, como medida complementaria de seguridad, se ponían en el panteón, cerca de la momia,

ofrendas reales o ficticias que la magia permitía convertir en dones para siempre frescos e inagotables. Puesto que la vida de ultratumba era el reflejo de la vida terrestre, se tomó también la costumbre de enterrar junto a los muertos figurillas de mujeres desnudas, a menudo con los pies y las m3nos mutilados para impedirles huir o molestar.

En fin, en ese reino copiado del de los vivientes, había que temer también al trabajo y a las prestaciones personales. Era necesario cultivar los campos, abrir canales, transportar la tierra. A nadie le gustaba esa perspectiva: por eso en ciertos sepulcros del Imperio Medio se reproduce el texto de un decreto de inmunidad formulado por Atum, el dios soberano, en favor del muerto y de los suyos. Otro método, que conoció el favor popular a partir del Imperio Nuevo, consistía en depositar en las tumbas figurillas de obreros equipados con azada y costal, que debían responder a la llamada del trabajo en lugar de su señor y a las que por esa razón se llamaba «ayudantes» o *uchebtis*. Las tumbas ricas los tenían por centenares, uno por cada día del año, más los jefes de decenas, esmeradamente modelados y con una inscripción con la promesa de sustituir al propietario cuando hiciera falta. Los pobres se contentaban con menos. Pero por miserable que fuese, no había ningún egipcio que no se pudiese procurar algún esclavo de arcilla, aunque no tuviese más de tres o cuatro centímetros y una apariencia apenas sugerida. Gracias a él, el ciudadano egipcio podía tener asegurada la paz en el reposo eterno, al abrigo del trabajo, que había constituido su único horizonte terrestre.

Así habían sobrevivido los más antiguos reyes en sus espléndidas tumbas. Cuando se generalizó la doctrina, los reyes-dioses desearon acentuar su divinidad, y éste es el motivo del desarrollo de las teorías solares de las que

hemos hablado tan largamente. De aquí surgió la tumba pirámide, cuya forma más antigua es la de una escalera gigantesca que permitía subir al cielo.

Sin embargo, desde la época antigua, al lado de las doctrinas que acabamos de considerar y que consistían de hecho en la imitación del faraón, apareció otra promesa de supervivencia bajo la forma de la imitación de Osiris. Nos hemos encontrado a menudo con este dios, cuya capacidad de renovación ha servido para expresar toda la vitalidad de Egipto. Gracias a los ritos que repetían para cada uno lo que Isis había realizado para su esposo asesinado, cualquiera podía convertirse en Osiris sin perder su propia identidad, con el nombre de «Osiris N. N.»: se recibía simplemente una capacidad, la de la renovación hasta el infinito, pero no una nueva personalidad. Se consideraba a cada momia como el cadáver reconstituido de ese dios, al que en algunos textos se llama la Vida, de modo que se tenía la esperanza de poder escapar definitivamente de la muerte. Se comprende que a finales de la historia egipcia, por una extensión lógica, todo lo que haya vivido pueda convertirse en Osiris y que para asegurar su total conservación fuesen embalsamados millones de animales, en una época en la que el escepticismo y la miseria nacionales imponían el refuerzo de todas las medidas conservatorias. El papel de imitación del dios aparece particularmente en la apoteosis de los ahogados, de la que se conocen numerosos ejemplos en la época baja. Habiendo muerto ahogado Osiris, según una tradición, cualquiera que pereciera como él se convertía automáticamente en una especie de santo; la heroización llegaba en algunos casos tan lejos que se edificaban templos en su honor. Citemos como ejemplos a Peteisis y Pahor, venerados en Dendur, en Nubia, y al más célebre de todos, Antínoo.

Frente a estos aspectos mágicos de la religión funeraria egipcia se puede decir que el aspecto moral ofrece

un triste panorama. Es verdad que el corazón del hombre es su testigo ante el tribunal de Osiris. Pero era un testigo corrompido, y muy miserable tenía que ser aquel que la «comedora» devorara, para no haber podido hacerse dotar a su muerte de un corazón de piedra, a fin de ser proclamado «justo» sobre la base de sus declaraciones. Aquí aún se trata de imitar a Osiris, quien fue absuelto de las acusaciones de Seth, su asesino, y triunfó así sobre él. La cuestión de si el tribunal fue en sus orígenes un verdadero tribunal, como algunos han pretendido, tiene poca importancia, puesto que en el más allá egipcio no existe ninguna retribución real de los actos terrestres.

Nadie ha pensado, parece, en identificar a los condenados clavados en los márgenes del río infernal con individuos conocidos. Sólo mucho más tarde, en los comienzos de la era cristiana, se encontrará en un papiro demótico una versión egipcia de la parábola de Lázaro y el rico Epulón.

7. LA RELIGION EGIPCIA FUERA DE EGIPTO

Sin duda, los faraones de la dinastía XXVI ignoraban que al abrir el país a los griegos iban a permitir a la vieja cultura egipcia influir en el mundo entero. Sobre todo cuando Alejandría se convirtió en el centro del mundo, cuando Roma tuvo los ojos puestos en ella, la religión egipcia ejerció una invencible atracción sobre los pueblos del Imperio y se extendió por toda Europa de un modo tal, por lo demás, que sus antiguos sacerdotes hubiesen tenido dificultades para reconocerla. Primero con los comerciantes, Isis y Serapis, convertidos por las circunstancias en protectores de los marinos, conquistaron el mar Egeo. Después Isis fue honrada como soberana del destino, que ella podía cambiar o detener.

Con el Imperio, por el contrario, la religión egipcia tomó la forma de un culto mistérico. Isis, llevando detrás de sí a Osiris, Serapis, Anubis y Horus, penetró con las legiones hasta el Rhin y el Danubio: los sacerdotes celebraban su culto en Colonia y en Savaria de Panonia. Fue asociada con el culto imperial. En esa época exigía de sus adeptos una serie de iniciaciones y un ascetismo del que Apuleyo de Madaura nos proporciona una idea, describiéndonos al mismo tiempo los sentimientos de amor místico que llenaban a aquellos a los que ella debía salvar. Si hay que creer a R. Merkelbach *(Román und Mysterium in der Antike,* 1962), el argumento de las iniciaciones isíacas, calcado de la pasión de Osiris, *habría* servido de modelo a muchas novelas del fin de la antigüedad. Un éxito tal supone que el Imperio se cubriera de santuarios isíacos. Efectivamente, se encuentran muchos de ellos en los que a veces se han hallado objetos genuinamente egipcios y de donde provienen asimismo algunos utensilios de culto fabricados «para la exportación», de un estilo mediocre pero de una teología relativamente correcta.

De las investigaciones actualmente en curso en Colonia, hay que deducir que algunos locales dispuestos en ciertos *sarapieia,* especialmente en Asia Menor y sin duda también en muchas otras regiones, debían servir para las iniciaciones. Eran corredores oscuros, salas subterráneas decoradas con pinturas y estatuas que al parecer representaban los caminos misteriosos del más allá, que el misto debía recorrer para simular la muerte, después de la cual iba a conocer la iluminación de una vida nueva.

La celebración del culto exigía agua del Nilo, que era necesario traer en grandes frascos, a menos que no se bautizase como Nilo a un estanque de decoración nilótica, como hizo Adriano en su villa, o que se identificase con el Nilo otro río, como el Tiber o el Inopos.

Estos aspectos de la religión egipcia no han sido, sin embargo, los que han tenido una influencia más duradera sobre occidente, aunque durante el Bajo Imperio es posible preguntarse cuál de entre las religiones de Isis, de Mitra o de Cristo tuvo preponderancia. Donde aparece más netamente la influencia del pensamiento egipcio, insospechada hoy en día, es dentro del propio cristianismo. No hay duda de que la noción de Trinidad proviene de Egipto, como ya hemos visto, y es en Egipto donde existía la idea de un Dios-Hombre (el faraón). Asimismo, provienen de Egipto, directa o indirectamente, ciertos ritos y ciertas ceremonias que aún se practican.

Una doctrina surgida directamente de Egipto y que conoció un cierto éxito en el mundo antiguo, ya que se han encontrado tratados en griego, en latín y en copto, es el hermetismo que había intentado adaptar al pensamiento tradicional los medios de expresión de la filosofía —medios que los sacerdotes egipcios habían buscado en vano durante milenios y que encontraban ahora disponibles en el extranjero—. Después de lo que se acaba de leer, se comprenderá sin dificultad todo lo que hay de auténticamente egipcio en los pasajes de tratados herméticos que citamos a continuación. En efecto, es en el *Corpus Hermético* donde se encuentra la más admirable definición de la función del lenguaje tal como era concebida en Egipto:

Expresado en la lengua original, este discurso (el de Hermes) conserva con toda claridad el sentido de las palabras: y, en efecto, la misma particularidad del sonido y la propia entonación de los vocablos egipcios retienen en sí mismos la energía de las cosas enunciadas. Para que tú detentes el poder, oh rey —y tú todo lo puedes—, preserva este discurso de toda traducción, a fin de que tan grandes misterios no lleguen a los griegos, y de que la orgullos» elocución de los griegos con su falta de nervio y lo que podríamos llamar sus falsas gracias no haga palidecer y desaparecer la gravedad, la solide/., la virtud eficaz de los vocablos de nuestra lengua. Porque los griegos, oh rey, no tienen más que discursos vacíos, buenos para pro-

ducir demostraciones: y esto es, en efecto, toda la filosofía de los griegos, ruido de palabras. En cuanto a nosotros, no usamos simples palabras, sino sonidos llenos de eficacia.

(De la traducción de Festugiére.)

Es aquí también donde se encuentra el retrato de un faraón ideal elegido por los dioses para restablecer la paz en el mundo, tal como aparece en los monumentos egipcios (Tratado XVIII):

La virtud del rey, mejor, el solo nombre del rey confiere la paz. Ya que el rey es así nombrado por esta razón, que se apoya con pie ligero sobre el poder supremo y que es el señor de la palabra que hace la paz, y porque nace para llevarla al reino de los bárbaros, de modo que el solo nombre del rey es símbolo de la paz. Es por esto por lo que, a menudo, nada más que el nombre del rey ya es capaz de hacer retroceder al enemigo.

Finalmente, en el tratado conocido con el título de *Asclepius,* en una traducción latina, del que se poseen actualmente algunos fragmentos coptos, es donde vamos a encontrar la interpretación más exacta de la función del templo egipcio:

¿Ignoras, pues, Asclepius, que Egipto es la copia del cielo, o para decirlo mejor, el lugar donde se transfieren y se proyectan aquí abajo todas las operaciones que gobiernan y ponen en práctica las fuerzas celestes? Más aún, para decir la verdad, nuestra tierra es el templo del mundo entero.

Mas el autor de ese texto sabe ya que otros sistemas han surgido en el mundo y que el que él ama todavía, heredado del más viejo pasado egipcio y refinado en extremo, tiene las horas contadas. También es en una profecía pesimista donde encontramos una admirable descripción de la función del ritual y una definición de Maat, que se ignora, de modo que el mundo está abocado a su hundimiento. Y para describir esta catástrofe, el autor del tratado hermético se sirve de algunas frases, las últimas del pasaje citado, literalmente traducidas del egipcio:

Y sin embargo, puesto que conviene al prudente conocer de antemano todas las cosas futuras, hay una que es necesario que conozcáis. Llegará un tiempo en que parecerá que los egipcios han adorado en vano a sus dioses, en la piedad de su corazón, con un culto asiduo: toda su santa adoración resultará ineficaz, será privada de su fruto. Abandonando la tierra, los dioses reinarán en el cielo; abandonarán Egipto. Este país otrora hogar de las santas liturgias, ahora viudo de sus dioses, no disfrutará más de su presencia. Gente extraña ocupará este país, esta tierra, y no sólo no respetará las observancias, sino que, lo que es más doloroso, establecerán con pretendidas leyes, bajo pena de castigos prescritos, la abstención de toda práctica religiosa, de todo acto de piedad o de todo culto a los dioses. Entonces esta tierra santa, patria de los santuarios y de los templos, se cubrirá de sepulcros y de muertos. ¡Oh Egipto! ¡Egipto! De tus cultos no quedarán más que fábulas, y tus niños ya no creerán luego en ellas; nada sobrevivirá más que las palabras grabadas en la piedra que narran tus piadosas hazañas. El escita o el indio u otro parecido, quiero decir un vecino bárbaro, se establecerá en Egipto. Porque cuando la divinidad vuelva a subir al cielo, los hombres abandonados morirán todos, y entonces, sin dioses y sin hombres, Egipto no será más que un desierto. A ti me dirijo, río sagrado, a ti te anuncio las cosas que sucederán: oleadas de sangre te harán crecer hasta las riberas y te desbordarás, y no sólo tus aguas estarán contaminadas por esa sangre, sino que ella las hará salir de cauce y habrá muchos más muertos que vivos; en cuanto al que sobreviva, solamente por su lenguaje se le reconocerá como egipcio: en su forma de actuar, parecerá un hombre de otra raza.

¿Por qué llorar, Asclepius? El mismo Egipto se dejará arrastrar a mucho más que eso, y a cosas mucho peores: será manchado con crímenes mucho más graves. El, otrora la santidad, que tanto amaba a los dioses, único país de la tierra donde los dioses fijaban su estancia para corresponder a su devoción, que enseñaba a los hombres la santidad y la piedad, dará ejemplo de la más atroz crueldad. En esos momentos, cansados de vivir, los hombres ya no contemplarán el mundo como el objeto digno de su admiración y de su reverencia. Este Todo que es algo bueno, lo mejor que se pueda ver en el pasado, el presente o el futuro, estará en peligro de desaparecer, los hombres lo considerarán una carga; y desde entonces se despreciará y no se amará más ese conjunto universal, obra incomparable de Dios, construcción gloriosa, creación totalmente buena, hecha de una infinita diversidad de formas, instrumento de la voluntad de Dios, quien, sin envidia, prodiga su favor en su obra, donde se reúne en un mismo todo, en armoniosa diversidad, todo lo que pueda ofrecerse a la vista, que sea digno de reverencia, de alabanza y de amor. Porque las tinieblas serán preferidas a la luz, se juzgará más útil morir que vivir; nadie levantará

ya su mirada al cielo; el hombre piadoso será tenido por loco, el impío por sabio; el frenético pasará por valiente; el peor criminal, por un hombre de bien. El alma y todas las creencias que a ella se refieren, según las cuales el alma es inmortal por naturaleza, o que dicen que obtendrá la inmortalidad, tal como yo os he enseñado, no suscitarán sino risas, más aún, no se verá en ellas más que vanidad. E incluso, creedme, será un crimen capital, a los ojos de la ley, consagrarse a la religión del espíritu... Los dioses se separarán de los hombres: ¡divorcio deplorable! Sólo permanecen los ángeles malhechores, que se unen a los hombres y los fuerzan con violencia, desgraciados, a todos los excesos de una criminal audacia, los llevan a guerras, al bandolerismo, a engaños y a todo lo que es contrario a la naturaleza del alma. La tierra perderá entonces su equilibrio, el mar ya no será navegable, el cielo ya no estará cubierto de estrellas, los astros detendrán su curso en el cielo; toda voz divina será forzada al silencio y se callará; los frutos de la tierra se pudrirán, el sol no será fértil, el mismo aire se embotará en un sopor lúgubre.

(De la traducción de Festugiére.)

Tal es la más reciente expresión de la religión egipcia. En este momento muere, puesto que una vez descubierto el lenguaje de la abstracción, *¿qué* necesidad podría tener aún de sus mitos y sus ritos?

Philippe DERCHAIN

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía de la religión egipcia es inmensa. Salvo excepción, nos limitamos aquí a señalar los libros y artículos más recientes que hemos utilizado en nuestra exposición, así como algunas obras generales actuales, que presentan síntesis que en algunos aspectos difieren de la que se acaba de leer.

GENERALIDADES

H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte,* Berlín, 1952.

H. BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Aegypter,* Leipzig, *2:* ed., 1891.

F. DAUMAS, *Les dieux de l'Egypte,* «Que sais-je?», num. 1194, París, 1965.
F. DAUMAS, *La civilisation de l'Egypte pharaonique,* París, 1965.
S. DONADONI, *La religione dell'antico Egitto,* Bari, 1959.
E. DRIOTON, *La religion égyptienne,* en «Histoire des Religions», dirigida por M. Brillant y R. Aigrain, Paris, t. 3, pp. 1-147.
A. ERMAN, *La religion des égyptiens,* trad. H. Wild, París, 1937.
W. HELK, *Aegypten, die Mythologie der alten Aegypter,* en «Wörterbuch der Mythologie», I, Stuttgart, 1965.
Th. HOPFNER, *Fontes historiae religionis aegyptiacae,* 5 partes, Bonn, 1922-1925.
H. JUNKER, *Pyramidenzeit,* Einsiedeln, 1949.
H. KEES, *Der Götterglaube im alten Aegypten,* Berlin, 2.' ed., 1956.
H. KEES, *Aegypten,* en A. Bertholet, «Religionsgeschichtliches Lesebuch», 10, Tubinga, 1928.
R. LANZONE, *Dizionario di mitología egizia,* Turin, 1881-1885.
S. MORENZ, *Aegyptische Religion,* Stuttgart, 1960.
G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des Alten Aegypten,* Jena, 1923.
G. ROEDER, *Die Altägyptische Religion in Text und Bild,* «Bibliothek der alten Welt», Zurich, 4 vols., 1960-1961.
J. B. PRITCHARD, *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament,* Princeton, 1955.
J. SAINTE FARE GARNOT, *La vie religieuse dans l'Egypte antique,* «Mythes et Religions», París, 1948.
S. SAUNERON, *Les prêtres de l'Egypte Ancienne,* «Le temps qui Court», 6, Paris, 1957.
S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme,* «Esna», 5, Le Caire, 1962.
J. VANDIER, *La religion égyptienne,* «Mana», I, París, 1944.

TEXTOS RELIGIOSOS EGIPCIOS

Para el público no especializado, no tiene interés citar aquí las grandes ediciones eruditas de los textos religiosos fundamentales, *Textos de las pirámides, Textos de los sarcófagos, Libro de los Muertos,* inscripciones en las tumbas reales o en los grandes templos de Edfu, Denderah, Esna, Kom, Ombo, Philae, de los que no existen traducciones de conjunto dignas de confianza. En lo que respecta a la mayor parte de esas grandes colecciones, no hay aún una traducción completa; en otros casos, las que circulan carecen por lo general de valor científico. Sucede esto en particular en el caso del *Libro de los Muertos,* del que se han hecho diversas traducciones francesas o inglesas contra las cuales no será nunca suficiente lo que digamos para advertir al lector. Lo mejor será, pues, limitarse, al margen de las antologías citadas arriba, en la bibliografía general, a las obras siguientes:

T. G. ALLEN, *The Egyptian Book of the Bead. Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago,* «Oriental Institute Publications», 82, 1967.
P. BARGUET, *Le Livre des Morts des anciens égyptiens,* «Littératures anciennes du Proche-Orient», Paris, 1967.
R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texte,* Oxford, 1969.
E. HORNUNG, *Das Amduat, Die Schrift des verborgenen Raumes,* «Aegyptologische Abhandlungen», 7 y 13, Wiesbaden, 1963-1967.
K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar der Pyramidentexte,* 6 vols., Glückstadt, 1935-1960.

MONOGRAFIAS Y OBRAS ESPECIALES

M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou,* «Bibliothèque d'Etude», 20, El Cairo, 1949 1954.
R. ANTHES, *Die Maat des Echnaton von Amarna,* Suplemento al «Journal of the American Oriental Society», 14, 1952.
D. ARNOLD, *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches,* Berlin, 1962.
P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak, essai d'exégèse,* «Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire», 21, El Cairo, 1962.
C. J. BLEEKER, *De beteekenis van de Godin Maat,* Leiden, 1929.
H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs,* «Aegyptologische Abhandlungen», 10, Wiesbaden, 1964.
F. DAUMAS, *Les Mammisis des temples égyptiens,* París, 1958.
— «Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne», en *Etudes Carmélitaines,* 31, 1952, pp. 92-141.
P. DERCHAIN, «L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le 'Corpus hermeticum'», en la *Revue d'Histoire des Religions,* 1962, pp. 175-198.
— *Rites Egyptiens I. Le sacrifice de l'Oryx,* Bruselas, 1962.
— *Le papyrus Sait 825, Rituel pour la conservation de la vie en Egypte,* Bruselas, 1965.
— «La pêche de l'oeil et les mistères d'Osiris à Dendara», en la *Revue d'Egyptologie,* 15, 1963, pp. 11-25.
H. W. FAIRMAN, «Worship and Festivals in an Egyptian Temple», en el *Bulletin of the John Rylands Library,* Manchester, 37, 1954, pp. 165-203.
H. FRANKFORT y otros colaboradores, *La royauté et les dieux,* trad. Marty y Krieger, París, 1951.

FUENTES ORIENTALES

La lune, Mythes et rites, Paris, 1962.
La naissance du monde, Paris, 1959.

Le jugement des morts, Paris, 1961.
Le monde du sorcier, Paris, 1966.
Les danses sacrées, Paris, 1963.
Les pèlerinages, Paris, 1960.
Les songes et leur interprétation, Paris, 1959.
H. GOEDICKE, *Die Stellung des Königs im Alten Reich,* «Aegyptologische Abhandlungen», 2, Wiesbaden, 1960.
E. HORNUNG, *Altägyptische Höllenvorstellungen,* Leipzig, 1968.
H. JUNKER, *Die Onurislegende,* Viena, 1917.
— *Die Geisteshaltung der Aegypter in der Frühzeit,* Viena, 1961.
H. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter, 2.'* ed., Berlin, 1962.
R. MERKELBACH, *Roman und Mysterien in der Antike,* Munich-Berlín, 1962.
S. MORENZ, *Gott und Mensch im alten Aegypten,* Leipzig, 1964.
— *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Aegypten,* Leipzig, 1964.
S. MORENZ (con la colaboración de D. Müller), *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion,* Berlin, 1960.
A. MORET, *DU caractère religieux de la royauté pharaonique,* Paris, 1902.
D. MÜLLER, *Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien,* Berlin, 1961.
E. OTTO, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit,* Heidelberg, 1964.
S. SCHOTT, *Mythen und Mythenbildung im alten Aegypten,* Leipzig, 1945.
R. STADELMANN, *Syrisch-palätinensische Gottheiten in Aegypten,* «Probleme der Ägyptologie», Leiden, 1967.
H. TE VELDE, *Seth. God of Confusion,* 4, Leiden, 1967.
V. TRAN TAM TINH, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi,* París, 1964.
B. VAN DE WALLE, «La piété égyptienne», en *Ephemerides Theologiae Lovanienses,* 30, pp. 440-456.
J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac,* Paris, s. d. (1962).
— *Manuel d'archéologie égyptienne,* II, 2, Paris, 1955, donde se encuentra la descripción, el análisis arqueológico y la bibliografía de los templos hasta el Imperio Nuevo.
E. WINTER, *Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechischrömischen Zeit,* Viena, 1968.

Siendo esta elección forzosamente limitada, remitimos al lector deseoso de procurarse otras monografías sobre temas precisos de la religión egipcia a los repertorios bibliográficos siguientes:

J. JANSSEN (continuación M. S. H. G. Heerma van Voss), *Bibliographie égyptologique annuelle,* Leiden, desde 1947.
I. PRATT, *Ancient Egypt, Sources of Information in the New York Public Library,* Nueva York, 1925 y suplemento 1942.

II. La religión meroítica

Durante más de un milenio (del siglo VIII a. C. al IV d. C.) se desarrolló al sur de Egipto una cultura original cuya influencia sobre otras partes de Africa no puede ser subestimada: se trata del reino de los «etíopes» según los autores clásicos, o el *Kush* de la *Biblia* y de los textos egipcios, situado más o menos en el territorio del actual Sudán. Las dos capitales fueron sucesivamente Napata, un poco más abajo de la cuarta catarata, y después Meroé, más al sur, en las estepas vecinas de la sexta catarata. Dado que el uso francés no está demasiado familiarizado con la denominación de «Kush», se puede designar con el término «meroítico», en un sentido lato, al conjunto de esa civilización. Sobre un sustrato local se afirman las influencias del Egipto faraónico, después, más allá, las del Mediterráneo, en particular de Alejandría; sin embargo, disimulada entre la decoración importada, no hay duda de que sigue siendo esencial la parte indígena africana.

Actualmente existe un gran interés por ese sector del valle del Nilo. Los africanistas se hacen numerosas preguntas respecto a Meroé, una de las culturas más antiguas de Africa entre las que hoy se conocen, zona de paso privilegiada y lugar de intercambios entre Egipto, el mar Rojo y el resto de Africa. Mas es conveniente asegurar de entrada, en este dominio de estudios, seductores por su importancia y su novedad, una clasificación sistemática de los documentos y establecer un balance crítico de los resultados obtenidos, intentando distinguir lo demostrado, lo posible y lo inverosímil. Porque las investigaciones se encuentran todavía en una fase pio-

ñera. La exploración está lejos de haber acabado y son posibles muchos descubrimientos. El territorio es de difícil acceso, sin vías de comunicación a través de desiertos y de estepas-, bajo el rigor sofocante del clima tropical. En 1821, la expedición de Ismail Pacha abrió el camino a algunos viajeros intrépidos, como el nantés F. Cailliaud; posteriormente, la expedición prusiana de Lepsius, en 1844, se hizo con un rico botín arqueológico y epigráfico. Poco después de la larga cesura de la Mahdia (1885-1898), la construcción de la primera presa de Asuán conllevó la exploración metódica de la Baja Nubia; sobre el conjunto de tablas de ofrendas y de estelas funerarias que entonces se recogieron, el inglés F. Ll. Griffith pudo establecer inmediatamente su desciframiento de la escritura meroítica (1909-1911). De 1916 a 1923, G. A. Reisner, encabezando una importante misión americana, se aproximó a las inmensas necrópolis, pero hay que esperar a 1950 para que empiece a aparecer la suntuosa serie de los *Royal Cemeteries of Kush*. Aunque las prospecciones efectuadas recientemente en la zona condenada a la inmersión han proporcionado poco material relativamente, en la actualidad hay excavaciones en curso en numerosos yacimientos mayores que aportan cada año un lote importante de documentación.

Por otra parte, el sentido de una gran parte de los textos permanece ignorado, ya que la naturaleza de la lengua continúa siendo desconocida. Los cuadros históricos no están verdaderamente fijados; en un milenio de historia apenas se pueden establecer más que tres puntos fijos: los reinados de Aspalta (593/568 a. C), de Ergameno (248/220 a. C.) y de Teqérideamani (240/266 d. C); se ignora la fecha y las circunstancias de la caída de Meroé. De otro lado, el panteón meroítico se nos presenta según dos categorías muy dispares de documentos entre las que no siempre es posible establecer

relaciones: unos provienen de pequeños cementerios provinciales de la Baja Nubia, dentro de lo que fue sin duda una especie de marca fronteriza; los otros, de los templos, palacios y tumbas, mucho más considerables, de las capitales Napata y Meroé, situadas mucho más al sur. Permanecen, no obstante, como *terrae incognitae* las inmensidades del Imperio meroítico hacia el mar Rojo, hacia la^ altas tierras de la actual Etiopía y las vastas sabanas en dirección al Chad. En estas condiciones no es posible presentar más que un esquema parcial y provisional de la religión meroítica, de las creencias de esos etíopes de los que una larga tradición clásica, desde Homero, subraya la excepcional piedad, adornada ciertamente con la aureola romántica de las regiones misteriosas, pero que refleja también una muy real originalidad africana.

1. EL PANTEON

En el siglo vm a. C. se constituye en la cuenca del Dongola un poder local fuerte bajo el impulso de una estirpe de valerosos príncipes nubios; éstos toman de Egipto el prestigioso tesoro de sus formas de expresión. En su gran estela triunfal, Piánkhy (a quien de ahora en adelante convendrá sin lugar a dudas llamar Py) habla al modo egipcio, adora a los dioses egipcios, afirmando una ortodoxia total. Para él como para sus sucesores, quienes en el Egipto sometido al gran imperio etíope constituyen la XXV dinastía —Shabaka, Shabataka, Taharqa, Tanutamon (712/656 a. C.)—, Amón es el dios supremo; Napata está hecha a imagen de Tebas; la preeminencia de Amón será todavía afirmada por numerosos grandes textos escritos en jeroglíficos egipcios: estela de Anlamani (hacia el 600 a. C), en la que el rey celebra una fiesta de siete días en honor de Amón; estela



Fig. 3. El reino de los «etíopes».

llamada de la elección de Aspalta, que valora el papel del oráculo divino; más tarde estelas de Amanneteyeriké (hacia el 430 a. C), Harsiotef (hacia el 400 a. C.) y Nastesefi (hacia el 330 a. C). Ciertamente, en los territorios del sur, Amón se manifiesta la mayor parte de las veces bajo forma criocéfala; inumerables amuletos con cabeza de carnero, pendientes, dijes y ornamentos de cintura ademan a los soberanos «etíopes»; en las escenas dobles de la cintra de las estelas de Kawa se halla por un lado Amón con la cabeza de carnero, por el otro Amón antropomorfo con un peinado de altas plumas como en Egipto, al que se dirige el rey seguido de una princesa. En Sudán, en efecto, el rey está acompañado por su madre o una de sus esposas en los ritos sagrados; existían princesas consagradas al culto en cada uno de los cuatro grandes santuarios de Kush: Pnubs (isla de Argo), Kawa, Napata, Toré (sin duda Sanam). La predilección por Amón criocéfalo subsistirá en el transcurso de los siglos, cuando el centro de gravedad se desplace hacia el sur, a la misma Meroé: se le vuelve a encontrar en un relieve del rey Arnekhamani (circa 235/218 a. C.) en Mussawarat es-Sufra, el gran conjunto de ruinas situado en la estepa a setenta kilómetros al sur de la capital, más tarde aún en Naga y en Amara, en los santuarios construidos por Natakamani y la reina Amanitéré en los albores de la era cristiana. Se conocen suficientes textos meroíticos para reconocer que Amón recibía diferentes títulos en función de sus lugares de culto (Amón de Ne, de Napata, de Pnubs). Carneros de piedra con el vellón finamente cincelado decoraban los templos. Muy recientemente, F. Hintze ha encontrado en Mussawarat dos grupos estatuarios de época relativamente tardía: presentan, flanqueada por dos divinidades leoninas, una bella cabeza de carnero provista de un doble ureo coronado por dos plumas remeras y un disco aplanado; en esas tríadas se puede reconocer a Amón,

Shu y Tefnut. Otra tríada del mismo yacimiento muestra una cabeza de carnero comparable a la anterior, encuadrada por dos divinidades de cabeza humana, sin duda Sbémeker, de quien volveremos a hablar, y un dios que por su corona puede identificarse como Onuris. Onuris-Shu es, en efecto, un favorito de los kushitas: ya los faraones de la XXV dinastía «etíope» gustaban de rematar su peculiar cofia con la corona de Onuris; éste es el caso de la célebre cabeza de Taharqa del museo de El Cairo.

El egiptólogo puede reconocer igualmente la diosa Isis, cuya presencia se acentúa con el transcurso de los siglos. En numerosos cortejos de divinidades figura como una mujer tocada con un disco y una cornamenta de vaca; así, en el templo de León de Mussawarat, vestida con un traje chapado con alas entrecruzadas, se sitúa como signo de protección detrás del rey Arnekhamani, quien de modo revelador añade a su cartucho el epíteto «amado de Isis»; ante el rey, el príncipe real es expresamente designado como «sacerdote de Isis». Hay además numerosas menciones de templos de la diosa, que era venerada por los meroitas como Isis de Philae y de Abatón; aunque situado en territorio egipcio, el templo de la isla santa recibía a numerosos peregrinos venidos del sur; hay un sacerdote meroítico atestiguado por varios documentos; hacia 254, el rey Teqérideámani envía una embajada con diez talentos de oro para los sacerdotes y sus familias; el culto a Isis de Philae no fue abolido hasta el reinado de Justiniano. Como en el mismo Egipto, y sobre todo en los cultos isíacos que se extendieron por todo el Mediterráneo, la diosa tiene más importancia que Osiris. De un modo muy constante, las inscripciones en las tablas de ofrendas y en las estelas meroíticas comienzan por la doble invocación «Oh Isis, oh Osiris». Osiris, asimilado a Dionisos, era sin embargo, según Herodoto (II, 29), junto con Amón, el gran dios de los

etíopes. En la estela de Harsiotef, diez de los trece emplazamientos mencionados entre Meroé y la tercera catarata tienen por dios un Osiris local. Aparece en los relieves de las capillas y de las tumbas reales, pero, como en los cultos isíacos, es Anubis con la cabeza de chacal quien acompaña a la diosa —Isis o aun Nefthys, según el signo situado en su cabeza— en las representaciones más tardías de los altares donde las divinidades, frente a frente, hacen una libación. Anubis y la diosa figuran, de forma paralela, sobre los pequeños montantes de puerta, en la fachada de las capillas simuladas levantadas ante las pirámides funerarias privadas.

Al igual que otras muchas divinidades de Egipto representadas en los relieves o atestiguadas por amuletos, tampoco Horus se encuentra ausente del dominio meroítico; su cabeza de halcón figura en los cortejos divinos; adorna también joyas y pequeños objetos; un soberano, el único entre los reyes kushitas que tuvo un nombre egipcio, obtiene su nombre a partir del dios: Harsiotef (Horus hijo de su padre); mas hasta el momento no se le ha podido atribuir ningún santuario ni sacerdocio.

Al lado de las divinidades tomadas del panteón egipcio, los meroítas veneraron otras desconocidas en Egipto, que corresponden sin duda principalmente al contexto africano de la civilización kushita. Estas dominaron en el sector de Meroé propiamente dicho durante la fase tardía. Nos gustaría conocer los orígenes de esos cultos, las etapas de su progreso, pero los documentos son todavía insuficientes a este respecto.

Señalemos ante todo dos dioses de Nubia. Mandulis es célebre entre los historiadores de las religiones por el texto en griego de su visión solar; pero su culto no se conoce más que muy localmente en el templo de Kalabsha. ¿Podría ser la divinidad de las poblaciones blemias? Arensnufis, de gran fama en la Baja Nubia y en Filae, se reencuentra hasta en la lejana Mussawarat, vestido con

su largo manto, sujetando con la mano izquierda una gacela y en la derecha una especie de ramo.

Al sur, tanto en Mussawarat como en Naga, la mayor personalidad divinia es Apedemak, el dios león. Su hocico poderoso aparece en varios bajorrelieves. Los más espectaculares se hallan en Nuga en el templo del León, edificado por la pareja real Natakamani y Amanitéré. En el centro de la pared exterior, en la parte posterior del templo, Apedemak recibe el homenaje de la familia real y está representado con una triple cabeza de león y con cuatro brazos; los comparatistas africanos se han fijado en el modo como el dios toca el codo del rey y el de la reina; no se ha descuidado invocar los posibles contactos con la India: las pistas del Imperio meroítico conducen hacia el mar Rojo, por donde entonces transitaban los productos del Extremo Oriente. Hacia esa misma dirección nos orienta la curiosa representación de una serpiente leontocéfala con brazos humanos surgiendo de una flor de acanto, sobre el lado pequeño del pilón de entrada del mismo templo. Muy curiosamente, los atributos del dios león pueden haberse obtenido del motivo leontocéfalo alguna que otra vez adornado con la corona egipcia *hmhm*. El tema del león está estrechamente asociado a la simbología real figurada sobre varios ornamentos u objetos: estandartes atravesando al enemigo, rodilleras, ureos con cabeza de león. Una cornamenta de carnero que podría testimoniar conexiones con Amón se añade algunas veces a la sien de Apedemak: sucede esto en el templo del león de Mussawarat es-Sufra. En ese mismo templo, Apedemak, dios guerrero, mantiene un prisionero jadeante atado con una cuerda y, lo que es más original, sostiene un largo arco y algunas flechas. Todavía aquí se puede invocar el modelo de Amón: sobre una estela de Kawa, Amón de Gempatón tiende al rey Amanneteyeriké un arco y flechas; uno piensa sobre todo en el gran arco de la narración de los en-

viados de Cambises (Herodoto, III, 21-22) y en los *Macrobioi* interpretados como «largo arco» y no como «larga vida». Un himno en jeroglíficos egipcios, del que algunos elementos son comparables a los de diversos dioses de los santuarios de Nubia, da a conocer los epítetos del dios león: ¿Se llegará a encontrar las correspondencias meroíticas? Mientras que hasta el presente no se ha encontrado testimonio de ningún sacerdocio, ciertos documentos funerarios recientemente descubiertos en la excavación de Armína-Oeste, en la Baja Nubia, mencionan a sacerdotes *(tertekes)* de Apedemak, ya en una fecha tardía. En este mismo camino del norte, ¿habrá que poner en contacto con el dios una estatua de león sedente descubierta hace poco en Qasr Ibrim con el cartucho de Yesbekheamani (finales del siglo ni o comienzos del iv)?

Es sorprendente también el descubrimiento en Mussawarat de un elevado número de representaciones de elefantes. Sobre el muro del gran templo del león, Apedemak es llevado por dos elefantes ricamente enjaezados; de la trompa del primero parte una cuerda a la que se encuentran atados tres enemigos que se retuercen por el dolor; muy curiosa es la maciza imagen del paquidermo que remata un gran muro. En fin, elefantes decoran las bases de las columnas, alternando en ocasiones con leones. ¿Se podrá explicar qué papel jugaba el elefante así asociado al león? Todavía otro signo de interrogación a propósito del descubrimiento efectuado en el palacio de la reina Amanishakheté a Ouad Ben Naga: una estatuilla de cerámica, muy gastada, de una divinidad antropomorfa cuya cabeza de elefante está coronada por un peinado que imita la corona blanca del Alto Egipto y con relación a la cual se nos viene a la mente el nombre del dios indio Ganesa.

Es también en el templo del león de Mussawarat donde se ha encontrado a Sbemeker. Sobre el muro del

fondo, simétricamente a Apedemak, se halla representado, antropomorfo, con una doble corona, manteniendo ante él un cetro *uas* y un atributo muy curioso que comporta una especie de gran franja y una pequeña estatuilla con una corona blanca que extiende un signo de vida hacia la mano del rey. Este recibe otra cruz ansata, destacada de entre una hilera de signos de vida que parecen suspendidos. Son, en fin, signos *ankh* los que decoran en relieve el elemento del zócalo sobre el que reposa esta escena. La presencia de estos signos de vida constituye un indicio suplementario para considerar a Sbemeker como un dios creador. En las leyendas en jeroglíficos egipcios que acompañan al dios se reconocen los elementos de un himno a Osiris; el dios añade (lo que parece no tener paralelo en Egipto): «Yo te doy todo lo que sale de la noche, todo lo que se produce durante el día; te doy los años del sol, los meses de la luna para gozo.» Como Apedemak, Sbemeker es calificado de señor de Naga y de Mussawarat, pero sus representaciones son mucho más egipcianizantes que las del dios león.

Al lado de estas divinidades y de una enigmática diosa de la que se subraya en ocasiones la «apariencia africana», los textos mencionan nombres divinos para los que en cambio falta toda iconografía. El término que significa «dios» es *mk;* el elemento entra en composición en los títulos; *mk-lh* (el «dios grande») parece alternar con el nombre de Osiris. Mas no hay testimonio de ningún sacerdocio para *mk* en tanto que tal, como tampoco para *ariteñ,* que podría no ser más que una simple epiclesis del dios Amón. *Ms* es, por el contrario y con claridad, un dios al que se refieren numerosos títulos sacerdotales; dado que *mash* designa en nubio actual al sol, existe la tentación de reconocer en *Ms* al astro solar, que según los autores clásicos era una de las grandes divinidades meroíticas. Se ha creído poder identificar como la famosa «tabla del sol» descrita por Herodoto (III, 18)

un conjunto de vastas ruinas situado al este de la ciudad de Meroé, con relieves muy hondos figurando crueles escenas de victoria; no se ha descubierto más que un bloque decorado con un disco solar, lo que es poco; pero el emplazamiento es adecuado. De fecha más reciente (comienzos de nuestra era), un gran grabado rupestre de Gebel Qeili, al sur de las estepas de Butana, muestra al rey Sherkarer pisoteando a los vencidos cara al dios solar, cuya representación está reducida a una faz rodeada de una aureola y de rayos (al modo parto) y a dos brazos, uno de los cuales tiende al rey un ramo de cereales y el otro retiene un grupo de prisioneros atados. Igualmente de cara está representada la cabeza de dos dioses del templo de Naga: uno lleva también una especie de aureola radiante; el otro, barbudo, peinado con un calathos coronado con atributos egipcios, no puede dejar de evocar a Serapis. El examen de las joyas y adornos recogidos añadiría elementos de juicio, pero se trata ya sobre todo de importaciones alejandrinas más que de cultos locales.

2. CREENCIAS Y COSTUMBRES FUNERARIAS

Después de esta revisión del panteón meroítico, señalemos que nuestras informaciones actuales concuerdan mal con las fuentes clásicas, en particular Diodoro (III, 9) y Estrabón (XVII, 2, 3); puede ser que estas últimas se refieran, al menos en parte, a los libios y «etíopes» occidentales. De todos modos, el progreso de las excavaciones del Sudán no dejará de completar nuestros conocimientos y de aportar otras perspectivas. Sólo ellas permitirán animar las largas listas de títulos de sacerdocio, que en el presente no podemos más que alinear con la fila de las consonancias extranjeras.

Más allá del fausto de la religión oficial, ¿nos propor-

donarán indicios sobre las creencias de las capas humildes de la sociedad? El estudio de las costumbres funerarias indica, en efecto, que los usos de los meroitas más modestos permanecieron bastante diferentes de las prácticas, aparentemente muy influidas por Egipto, de la clase dirigente. En el cementerio de Kurru, cerca de Napata, que es la más antigua de las necrópolis reales (en uso desde el 850 a. C), se puede seguir la evolución rápida de la sepultura de los príncipes kushitas: primero consiste en una simple fosa recubierta con un túmulo; después la superestructura se convierte en un macizo de mampostería dotado de una capilla. Los difuntos reposaban simplemente sin ataúd, sobre un lecho funerario; se trata de la vieja costumbre local ya atestiguada en el segundo milenio a. C. por las sepulturas de los príncipes de Kerma. Py (Piankhy), el conquistador de Egipto, marca su tumba con una pirámide; una galería inclinada conduce a la cámara sepulcral abovedada. De agudo perfil y de pequeñas dimensiones, las pirámides meroíticas no se inspiran en los enormes monumentos del Antiguo Imperio egipcio, sino más bien en los utilizados por los nobles durante el Nuevo Imperio, tanto en Egipto como en los territorios nubios controlados por los egipcios (Aniba, Debeira-Oeste, Dal, Soleb). Con la necrópolis de Nuri (también en Napata) se pone de manifiesto la profunda egipcianización de Taharqa y de sus antecesores; todos ellos reposan en pesados sarcófagos de granito decorados con capítulos del *Libro de los muertos* egipcio; el material funerario incorpora muchos objetos importados de Egipto (vasos canopes, amuletos, shauabtis). Aunque residentes en Meroé, los soberanos reinantes continuaron siendo enterrados en Nuri hasta que Nastesen, por primera vez, hizo edificar su tumba en Meroé (hacia el 308 a. C). Las pirámides reales del cementerio norte de Meroé constituyen, en el silencio de la estepa, un impresionante cortejo que evidencia espec-

ocularmente la influencia egipcia en esa cultura. Su cara oriental está flanqueada por una capilla cuya entrada tiene forma de pilones; toda la decoración es de tipo egipcio. Una galería inclinada, bloqueada después de la inhumación, daba acceso a las dos o tres cámaras subterráneas talladas en la roca; los continuos pillajes no han dejado llegar hasta nosotros, por desgracia, más que las joyas de la reina Amanishakheté; pero en su esplendor, tomado de las grandes lecciones de Egipto o de Alejandría, se descubren sin embargo algunos rasgos específicamente meroíticos.

Desde hacía ya mucho tiempo los miembros de la familia real se hacían enterrar en Meroé (cementerios sur y oeste); pero si bien algunos de ellos reposaban al modo egipcio en ataúdes de madera, otros muchos no momificados estaban dispuestos sobre lechos funerarios, de acuerdo con la antigua práctica local. Estos mismos cementerios contienen tumbas privadas en las que la persistencia de las tradiciones autónomas viene atestiguada por los vestigios de sacrificios que acompañan a algunos de los difuntos. El cementerio al este de Meroé no agrupa más que tumbas civiles: la fosa se encuentra cubierta por un montículo de arena y de grava.

Las costumbres y las creencias funerarias del Imperio meroítico se conocen sobre todo gracias a las excavaciones de la Baja Nubia. En Karanog, en Faras, en Aksha, los cuerpos no momificados son inhumados, a menudo sin ataúdes, tendidos sobre el dorso, envueltos en una tela o un manto de piel. El material funerario comprende pequeños objetos y piezas de alfarería de una excepcional calidad, tanto por su finura como por la variedad tornasolada de su decoración. La gente común se conformaba con un pequeño montículo en la superficie. Las investigaciones recientes de Sedeinga, Gebel Adda, Arminna-Oeste, han mostrado que la superestructura de las tumbas más ricas consistía, por el contrario, en una pirá-

mide de cinco a diez metros de lado, de ladrillos sin cocer, y más raramente con algunos elementos en piedra. La necrópolis oeste de Sedeinga ofrece el curioso dispositivo de las pirámides gemelas, construidas de ladrillos sin cocer, que corresponden a dos inhumaciones de épocas diferentes en la misma sepultura: la pirámide más antigua se encuentra encima de la cámara funeraria, mientras que la más reciente bloquea la galería que lleva a la cámara. El estudio minucioso de la estructura subterránea de las pirámides de Seinga ha permitido comprender que podía existir una reducida estancia cuyos elementos arquitectónicos de la entrada han sido reencontrados dispersos a su alrededor: dinteles decorados con un disco alado, a menudo portadores de una inscripción; montantes de puerta, que oponen las imágenes de Anubis y de una diosa. Aquí pudo conservarse la estatua-^, es decir, la de un pájaro de cabeza humana que simboliza sin duda el alma del difunto, así como la tabla de ofrendas y la estela, elementos principales de las sepulturas de los nobles. En el centro de los altares funerarios, una escena mostraba a Anubis y a la diosa haciendo una libación; las imágenes de panes de ofrendas y de vasos acrecientan el valor mágico del dispositivo. A pesar de que no sea posible traducir en detalle las inscripciones presentes en los altares y en las estelas, se puede al menos captar su esquema, siempre el mismo: la invocación a Isis y a Osiris va seguida de los nombres y títulos del difunto; a continuación se mencionan los de su madre, los de su padre y los de diversos parientes; el texto acaba con varias fórmulas de bendición, mencionando «el agua y el pan».

A pesar de las investigaciones realizadas en ese sentido, resulta difícil precisar de modo regular y sistemático las diferencias que separan el material y las costumbres de la Baja Nubia de los correspondientes del sector meroítico propiamente dicho. Quizá aparecerán más neta-

mente cuando hayan sido excavadas las necrópolis populares y, de forma más general, los yacimientos del Imperio. Dado que es imposible descifrar mejor los textos (por otro lado en número y extensión muy limitados), sólo el desarrollo de las investigaciones arqueológicas permitirá un conocimiento más profundo de la religión meroítica.

Jean LECLANT

BIBLIOGRAFIA

ESTUDIOS GENERALES Y BIBLIOGRAFÍA

A. J. ARKELL, *A History of the Sudan from the earliest times to 1821, 2.'* ed., Londres, 1961.

F. F. GADALLAH, *A comprehensive meroitic Bibliography,* en «Kush», II, 1963, pp. 207-216.

F. y U. HINTZE, *Alte Kulturen im Sudan,* Leipzig, 1967.

J. LECLANT, «Les études méroïtiques, état des questions», en *Bulletin de la Société française d'Egyptologie,* num. 50, diciembre 1967, pp. 6-15.

— en «Problèmes et méthodes d'histoire des religions», Ecole Practique des Hautes Etudes, V sección, París, 1968, pp. 88-92.

P. L. SHINNIE, *Meroe, A Civilization of the Sudan,* Nueva York, 1967.

B. G. TRIGGER, *History and settlement in Lower Nubia,* Nueva York, 1965.

PUBLICACIONES DE DOCUMENTOS Y ESTUDIOS

D. DUNHAM, *Royal Cemeteries of Kush,* I-V, Boston, 1950-1962.

— *From Tumulus to Pyramid and Back,* en «Archaeology», 6, 1953, pp. 87-94.

F. LI. GRIFFITH, *Karanbg,* Filadelfia, 1909, Eckley B. Coxe Jr. Expedition to Nubia, vol. VI.

— *Meroitic Inscriptions,* I y II, Londres, 1911-1912.

A. HEYLER, «L'invocation solennelle des épithaphes méroïtiques,» en *Revue d'Egyptologie,* 16, 1964, pp. 25-36.

F. HINTZE, *Studien zur meroitischen Chronologie und zu den Opfertafeln aus den Pyramiden von Meroe,* Berlin, 1959.

— *Die Inscbriften des Lôwentempels von Mussawarat es Sufra,* Berlin, 1962.

J. LECLANT, «Usages funéraires méroïtiques d'après les fouilles récentes de Sedeinga», en *Revue de l'Histoire des Religions,* CLXXI, nûm. 457, 1967, pp. 120-125.

U. MONNERET DE VILLARD, «Il culto del Sole a Meroe», en *Rassegna di Studi Etiopici,* II, 1942, pp. 107-142.

B. G. TRIGGER, «The Meroitic Funerary Inscriptions from Arminna West» (con comentarios e indice de A. Heyler), *Publications of the Pensylvania-Yale Expédition to Egypt,* Nueva Haven y Filadelfia.

III. La religión sumeria

Es muy difícil, cuando no se posee ninguna exposición sistemática y completa, ofrecer una imagen suficientemente exacta de lo que fue el pensamiento religioso de un grupo humano en un momento dado de la historia, especialmente **si** éste está ya muy lejos de nosotros y resulta de difícil conexión con un precedente (en caso de conocerse alguno, lo que no sucede aquí) o un descendiente más **o** menos directo. En primer lugar se trata de tomar partido ante la cuestión de si el espíritu humano permanece invariable en el transcurso de las edades históricas **o** si, al contrario, sus categorías no son exactamente las mismas a milenios vista. En seguida hay que tratar de asimilar con la máxima verosimilitud posible el hecho religioso —e ineluctablemente metafísico— que se examina en el marco que le sea más adecuado, es decir, relacionarlo con los grandes sistemas filosóficos conocidos (este término tan general es el más conveniente, ya que una religión no es obligatoriamente una teodicea y de todos modos comporta elementos que invaden un dominio especulativo más profano), con las tendencias más importantes de la búsqueda de una solución al problema del más allá. Es cierto que la mayor parte de las dificultades desaparecen cuando nos limitamos a dar un inventario de los hechos conocidos por los documentos llegados hasta nosotros, a proporcionar todos los detalles concernientes por una parte a las divinidades, sus atribuciones, sus aventuras, sus relaciones con el mundo de los hombres, y por otra parte al culto, al clero, a las prácticas religiosas. Pero si de este modo no existe el riesgo de deformar el sentido de lo que se

presenta, lo cierto es que se permanece a las puertas del templo; se define la letra sin revelar el espíritu; se deja al lector el trabajo capital de sacar de las apariencias las ideas fundamentales sin las cuales no hay religión y la forma que éstas revisten.

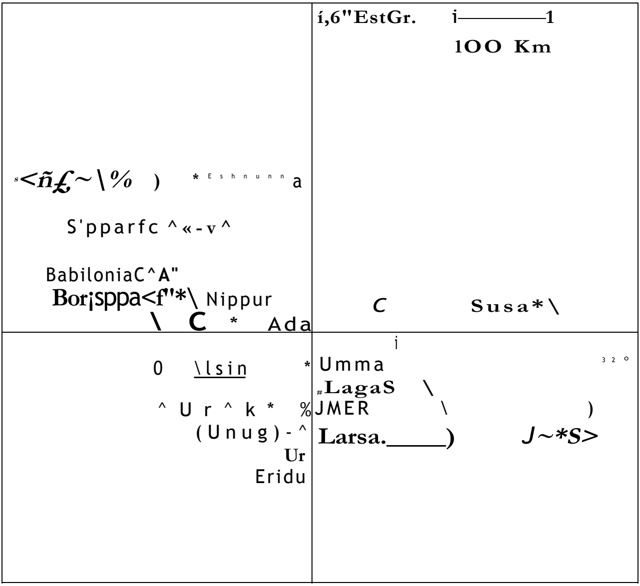


Fig. 4. Sumer.

El hombre se encuentra eternamente atormentado por una cuestión cuya existencia siente, pero cuyos términos no puede definir: la cuestión de lo que pueda haber más allá de los elementos de la realidad, algo que le atrae sin darse a conocer y que posee, al parecer, una doble naturaleza: la de un infinito que forma el contenido del

célebre argumento ontológico reexpuesto con algunas variantes de presentación por diversos filósofos y la de un desbordamiento de la personalidad, perfectamente expresado por Spinoza en su *Sentimus experimurque nos aeternos esse*. No se encuentra por lo general separación entre esas dos formas, tan difíciles de situar la una con relación a la otra, pero sí pueden tener siempre, una en relación a la otra, importancias variables. Esta importancia es función del aspecto asumido por la idea de infinito; éste es igualmente doble: o bien prevalece el agnosticismo y el más allá es abandonado a lo indefinido de una fuerza dominadora de los mundos divinos y humanos que los lleva, en tanto que destino, a manifestaciones imprevisibles e inexplicables; o lo absoluto toma una forma capaz de establecer entre él y el hombre contactos intelectuales y sobre todo afectivos y morales, es decir, la forma de un dios personal. En general, el sentimiento de infinito se ve acompañado por el de un teísmo bien individualizado, y el de un desbordamiento de la personalidad, de un panteísmo fundado sobre las ideas de una materia increada y sin fin y de un eterno retorno. Es evidente que estas concepciones, que hacen referencia a un dominio al que el espíritu del hombre no puede aplicar legítimamente su entendimiento y en el que se ve reducido a fin de cuentas a apercepciones cuyo contenido no puede pasar por la razón discursiva, no tienen entre ellas ningún límite definido, y que sus influencias se ejercen en varios niveles entremezclándose a menudo, de modo que no es posible distinguir más que tendencias predominantes que revelan la mayor fuerza de una de esas formas religiosas generales o de la otra.

Los sumerios poseyeron una religión cuyas divinidades permanecían muy próximas a los hombres, jugando como éstos un papel definido cada uno en un sector apropiado a su naturaleza y competencia y quedando sometidos a las incidencias buenas o malas de una *heimarmené,* cono-

cida solamente por sus golpes y por la economía general de la vida de los mundos en la que nada muere más que para dar nacimiento a otra cosa. En este sentido, y muy a *grosso modo,* la actitud sumeria ante lo intraducibie (por consciente que sea) se acerca a la de los griegos y los extremo-orientales y el *Me* permanece tan incognoscible como el *Tao* y el *Nirvana,* la *Heimarmené* o el *Hado.* Se aleja, por el contrario, fundamentalmente de la de los semitas, entre los que la trascendencia de la personalidad divina eclipsa todo lo demás. Por este motivo, sean las que sean las dificultades, es importante distinguir a cualquier precio la religión sumeria de la asirio-babilónica. Largos siglos de civilización en común han mezclado los datos respectivos a los problemas que ellas plantean, mas no es posible limitarse a una visión de conjunto de las dos formas religiosas consideradas como una sola, como se ha hecho durante mucho tiempo. Los conocimientos son en la actualidad suficientemente abundantes, y si se quiere examinar el contenido de los fenómenos religiosos y no solamente su aspecto exterior, la distinción se impone. «El problema sumerio aparece, cada vez más, como el de mayor importancia en la historia del pensamiento humano», escribió Alfred Jeremias.

1. EL METODO

En la exposición que va a seguir intentaremos en primer lugar deducir de algunos grandes mitos característicos las ideas esenciales de las que constituyen una ilustración viva para ser retenida por todos. No hay que sorprenderse de encontrar en esas antiguas composiciones literarias una enseñanza que expresa el producto de la reflexión de los pensadores sumerios sobre el hombre y el universo, el destino de uno y de otro y sus relaciones. En todo tiempo se ha recurrido a ese procedimiento,

y próxima a nosotros la divertida historia de Peter Schlemihl, por ejemplo, en un dominio más modesto, revela verosímilmente el desasosiego moral del autor, quien, no sintiéndose ya francés y no pudiendo ser un verdadero alemán, ha perdido su sombra, símbolo del asentamiento sobre la tierra. Después de esta revisión de los conceptos fundamentales y de sus conexiones en sistemas relacionables, creemoc, con los de otras filosofías del mundo (puesto que el espíritu humano posee siempre y en cualquier lugar, si no se trata de un grupo étnico inferior, y aún, los componentes de base que le hacen ser lo que es, y que es tan comprensible la existencia de una metafísica entre los sumerios como la existencia claramente atestiguada de unas matemáticas muy desarrolladas), una exposición clásica de la religión bajo su forma exterior mostrará que, como entre los griegos, tampoco aquí se oponen la filosofía y la mitología.

Una de las obras más considerables debidas al genio de Sumer es la célebre epopeya de Gilgamesh, conocida esencialmente por la versión akkadia, mucho más completa que la versión sumeria, de la que todavía no se poseen sino fragmentos, por otra parte no siempre coincidentes, lo que no ha de sorprender en una obra entregada durante siglos y siglos a la tradición oral y a los redactores que la recogían esporádicamente aquí y allá. He aquí de forma esquemática su contenido: Gilgamesh es rey de Unug y está lleno de un ansia de poder brutal; gobierna con inteligencia, pero trata a los que le están sometidos sin miramientos. Así, los habitantes de la villa piden a los dioses y lo obtienen que se presente un adversario capaz de enfrentarse a Gilgamesh. La diosa A-ru-ru llama, pues, a En-ki-du, ser apenas humano que vive en la selva con las bestias salvajes cuya existencia comparte. Se le atrae a Unug gracias a una hierodula que lo transforma en hombre, probándolo el hecho de que las bestias que constituían la sociedad de ese ser primitivo

huyen ante él cuando intenta volver con ellas después de su contacto con la representante de la civilización. En-ki-du sigue a su iniciadora a la ciudad de Gilgamesh, a quien encuentra: los dos poseen una fuerza colosal y empiezan por luchar, pero pronto ceden a una amistad que ya no se romperá. Gilgamesh abandona su pueblo y parte con su nuevo compañero en busca de aventuras. Deciden atacar al gigante Gum-ba-ba, guardián del bosque de los cedros; lo consiguen, en parte gracias a la ayuda del dios y le dan muerte después que Gilgamesh, que quería perdonarlo, cede ante la voluntad de En-ki-du de matarlo. En ese momento interviene Inanna, diosa del amor y de los combates, que se siente arrebatada ante la fuerza y belleza de Gilgamesh y le declara héroe. Este, que conoce las muy numerosas aventuras de la diosa, caracterizadas en la mayoría de los casos por el triste fin de sus asociados, la rechaza con brutalidad. Inanna, herida por su actitud, pide a su padre, el gran dios An, que lance un «toro celeste» contra los dos compañeros. El monstruo aparece y arremete contra ellos, mas es él quien finalmente es vencido y muerto; después de esto, En-ki-du lleva su audacia al punto de lanzar una pata del toro sobre la diosa, pero ésta es su última hazaña: advertido por sus sueños, no tarda en morir. Gilgamesh se ve sobrecogido por el dolor y por el espanto ante el cuerpo inerte de su fiel amigo, y una idea se apodera de él: escapar de un final parecido, conquistar la inmortaÜdad. Sabe que existe un hombre que sobrevivió al Diluvio universal después de construir un arca bajo la dirección del dios de la inteligencia, En-ki, y de colocar en ella seres vivientes y semillas suficientes para repoblar la devastada tierra. Dicho patriarca, llamado Zi-ud-sud-du, «Vida de días muy largos», vive en una tierra de muy difícil acceso, a la que Gilgamesh termina por llegar superando muchas dificultades. Sin embargo, todo lo que consigue obtener del inmortal es una planta

marina que posee la propiedad de dar.una nueva juventud a quien come de ella. Provisto de ese precioso don regresa a su país, pero en el camino una serpiente se apodera de la planta y se la come. El efecto se produce en forma de una muda inmediata del reptil, que abandona su piel para recubrirse con una nueva. Gilgamesh, vuelto a su ciudad de Unug, se hace más juicioso y reemprende su actividad como rey.

Tales son los hechos en los que no se puede ver un simple cuento. ¿Cuál es, pues, la enseñanza oculta en esa fabulación cuya riqueza ha seducido sin cesar a innumerables generaciones de mesopotámicos y, no hay que olvidarlo, ha enriquecido grandemente su arte con motivos que se incluyen entre los más constantes y bellos? Es necesario no olvidar que el pensamiento, para desarrollarse, toma una vía que es la de la «tesis-antitesis-síntesis». Heráclito de Efeso, cuyo espíritu domina por su profundidad la metafísica griega a igual nivel que los más grandes genios de la antigüedad helénica, vio con claridad que la oposición de los contrarios, la lucha, constituye el principio de la vida, el soporte del desarrollo de los fenómenos y la condición para su armonía. Al mismo tiempo, la unidad del cosmos increado y eterno aleja de todo caos esos términos opuestos que ella misma limita uno en función del otro. Y la tesis-antitesis fundamental entre lo uno o lo permanente y el cambio forma el motor de la vida del universo. Finalmente, Heráclito consagró el eterno retorno en su idea del gran año. Por otra parte, Heráclito conocía las tradiciones babilónicas venidas de Sumer, y lo cierto es que la parte de inspiración que la filosofía griega debe a los más antiguos pensadores conocidos es mayor de lo que hasta hace poco se ha creído.

Hay una observación de orden filosófico general a hacer a propósito del carácter absolutamente natural de la forma «tesis-antitesis-síntesis», que es el signo mismo

del pensamiento humano en acción: la creencia sumeria, como las otras, bajo tal o cual aspecto más o menos aparente, afirma como uno de los más importantes mitos por los que se expresa la vía de lo eterno masculino y lo eterno femenino. Esto se observará en casi todos los casos en los textos fundamentales que se analizarán a continuación, en particular en las cosmogonías (océano-masculino y mar-femenino, cuya unión produce un ser informado por el espíritu). Se puede notar la analogía entre «tesis-antitesis-síntesis» y «masculino-femenino» y fruto de la unión; en los dos casos, los contrarios que se oponen no son contradictorios de los que nada puede salir, sino al contrario seres cuya oposición es no sólo reductible, sino también fecunda. Por otra parte, existe una correspondencia física manifiesta con esos hechos dialécticos: simplemente, por ejemplo, la existencia de los sexos, su significación y su papel; del mismo modo que dos conceptos convenientemente opuestos engendran un tercero que une lo mejor de su expresión, dos seres producen con su unión a quien llevará lo esencial de sus caracteres respectivos; esta correspondencia aparece asimismo en el hecho de los nacimientos milagrosos en los que, aunque sea posible teóricamente presentar un ser divino nacido de una madre igualmente divina, sin más, el elemento fecundador masculino interviene sin falta.

El gran mecanismo «tesis-antitesis-síntesis» se aplica en la epopeya de Gilgamesh a la misma base universal que en el caso de Heráclito y concuerda aún mejor con las bases y el punto de partida de la dialéctica hegeliana: la idea «ser» está representada por Gilgamesh bajo la forma más afirmativa de querer vivir y de «tendencia a perseverar en el ser», como lo demuestra el horror del héroe ante la muerte de En-ki-du; es precisamente éste quien implicando una oposición violenta y una ruptura de la acción representa al «no-ser» ante el cual el «ser» se rebela y busca el medio de no desapa-

recer a su vez. Sin embargo, la simple continuación y consolidación del ser en el ser no constituye la solución; el acercamiento entre los contrarios no puede hacerse para el exclusivo provecho de uno de ellos: así, la tentativa del héroe para adquirir la inmortalidad fracasa. Es la serpiente, uno de los símbolos del eterno retorno, quien aparece con su muda periódica para manifestar la naturaleza de lo que reduce la oposición entre el ser y el no-ser, el devenir, el cambio perpetuo del eterno retorno. Se comprende así mejor la actitud incolora de Gilgamesh a su vuelta a Unug, del que no se vuelve a decir gran cosa, puesto que ya es inútil después de este episodio de importancia fundamental.

La epopeya de Gilgamesh ofrece en su versión sumeria una vista más detallada y clara de la lucha de los dos compañeros contra el gigante Gum-ba-ba, y se reencuentra en ella el mismo método de ilustración simbólica de una exposición dialéctica establecida siempre sobre la misma base de armonización de los contrarios: Gilgamesh representa en este caso el elemento consciente, el sujeto que piensa; En-ki-du el ser elemental, únicamente agitado, por los movimientos del alma, de la que el razonamiento se encuentra excluido casi por completo. El primero reflexiona y juzga que Gum-ba-ba, vencido y pidiendo clemencia, debe ser perdonado. Gum-ba-ba no es simplemente una forma más de esos dragones guardianes de un bien precioso que se encuentran en diversas leyendas en casi todas partes. Es el guardián de la selva de los cedros, y este árbol que aparece reiteradamente en los mitos y fábulas de Sumer posee con seguridad un valor de símbolo, verosímilmente el de la inmortalidad o al menos el de una vida inmensamente larga, ya que el concepto de inmortalidad no tiene entre los sumerios más que un valor relativo, dado que toda la evolución del mundo está formada por ciclos, cada uno de los cuales da lugar a otro en una perpetua transformación.

Gum-ba-ba posee, pues, como toda divinidad y todo personaje humano, una función en el universo, y la relación que existe entre él y los cedros no es, con toda seguridad, fortuita o improvisada. Por otra parte, se puede ver esto un poco más lejos. Señalemos, en primer lugar, que es el elemento intelectualmente inferior, el ser animal de impulsos simples, quien dominará al otro; la síntesis que se deriva de ello ofrece, en consecuencia, un carácter que se puede calificar de pasivo, de «movido», no de motor. En esta victoria del menos dotado hay que ver un caso y no una regla, ni aun un hábito, un caso al que la fuerza soberana ha querido dar el aspecto que implica su curso, contra el que nada puede ningún hombre ni dios. Gum-ba-ba es, pues, inmolado gracias a En-ki-du, pero con este fin en el plano terrestre adquiere una función cósmica nueva: quien velaba sobre una selva se convierte a través de la muerte en una fuerza dispensadora de vida. La historia narra, en efecto, poniendo en escena a los protagonistas del drama, que encontrándose los dos compañeros, Gilgamesh y En-ki-du, tomando una comida, viene Gum-ba-ba a compartirla con ellos. Esta figura manifiesta claramente el cambio o mejor el prolongamiento de su función en la etapa precedente, al igual que su ser va a animar otras formas de la vida perpetuamente renaciente. Se ha incorporado a la gran fuente de vida, de la que sus propios homicidas sacan la suya. La vida que le quería dejar Gilgamesh y la muerte que le ha infligido En-ki-du representan para los tres, en esa especie de comida comunal simbólica, una nueva imagen del renacimiento, de la transformación y de la perpetuación de la corriente de la vida.

Se encuentra todavía una tríada «tesis-antitesis-síntesis» claramente expresada en otro mito célebre: el descenso de la diosa Inanna al mundo subterráneo; Inanna, la estrella de la mañana, es una divinidad de la luz, de la fuerza, en expansión brutal o fecunda, que se manifiesta

bajo el doble aspecto del amor y de la lucha. Su hermana, Eres-ki-gal, es la diosa que reina en la tierra de los difuntos, en las tinieblas en las que aguardan, en espera de otro nacimiento, los que se encuentran débiles, disminuidos, faltos de todo cuanto ofrece la vida. La reducción de la oposición entre luz y tinieblas se realizará bajo una forma más complicada: una síntesis de rechazo; en efecto, Inanna, situada, como se verá, en «el estado de muerte», normal en el mundo inferior, sacada después de allí por las potencias superiores, será habilitada para investir, puede decirse, en función de término medio entre luz y tinieblas, al que en toda la mítica mesopotámica es su símbolo: Dumu-zid, el Tammuz babilónico convertido en el Adonis sirio. Es éste quien, recibiendo a su vez de la diosa el «estado de muerte», descenderá al mundo inferior para resurgir en primavera e ilustrar, él también, el ciclo del devenir, del eterno retorno, siempre el mismo.

Finalmente, en la misma base del edificio cosmológico sumerio, en la corriente de materia eterna que mueve los mundos en los que viven los dioses y los hombres, el agua primordial, el elemento de la vida por excelencia, es la primera manifestación de vida de un mundo. Esta misma agua aparece bajo un doble aspecto de eterno masculino y eterno femenino que se unen para producir una especie de agua animada ya por el espíritu. Esta ilustración mítica no aparece más que en textos babilónicos, pero a pesar de que el principio femenino lleva un nombre no sumerio, la tríada original pertenece con toda evidencia a un proceso cuyas emanaciones subsiguientes son divinidades de nombre sumerio. (Por otra parte, el nombre akkadio del principio masculino, el agua dulce fecundante, está tomado del sumerio Ab-zu, mientras que el del principio femenino, el agua salada que produce las primeras formas de vida, Tiamat, es una traducción de un término sumerio que no ha dado lugar a una forma

derivada en akkadio.) Eudemos de Rodas vio ya lo que representa el «hijo de Ab-zu y Tiamat (que sería A-ab, ba, en sumerio)», llamado Mummu en el texto babilónico, término que parece equivaler a Áo-yo?, el universo considerado bajo su aspecto espiritual. De ahí debe provenir también el f I "H " i de los hebreos, quien «se movía sobre las aguas» al comienzo del *Génesis*. Se verá más adelante cómo se establece en seguida, por pares sucesivos, la cadena que conduce al mundo orgánico.

No resulta dudoso que algunos ecos de la reflexión sumeria sobre los orígenes influyeran en los primeros pensadores griegos: así, por ejemplo, el mito, según Hesiodo, del caos del que proceden los dioses y los hombres y las ideas de la filosofía de Mileto sobre el elemento^ del que proviene la vida y que es el agua del mar. El mismo Tales (seguido aún en esto por Demócrito), diciendo que la tierra posee la forma de un disco y que flota sobre las aguas originales, toma a su vez, a través de una tradición ininterrumpida, la antigua enseñanza sumeria (con algunas diferencias de detalle, como la forma de la tierra, hemisférica para los sumerios). Anaximandro da a esas aguas el nombre de «infinito», que parece ser el agua informada por el espíritu —una potencia espiritual aún vaga y esencialmente potencial—, a la que los babilonios dieron el nombre de Mummu. Más tarde, Leucipo conserva en su sistema del mundo esta idea fundamental de una especie de infinito origen de mundos sucesivos.

2. EL DEVENIR

El más allá no se utilizó al máximo de sus posibilidades para presentar una imagen sobre la que pudiesen operar el intelecto y el sentimiento. Como lo hicieron los griegos, quienes mantuvieron el rostro impenetrable

del destino por encima de los dioses, como se ve en Homero, Hesiodo, Píndaro, en sus grandes poetas trágicos y en muchos de sus filósofos (por ejemplo Demócrito, para quien los dioses están constituidos, como los hombres, por átomos que no han de durar eternamente y que no escaparán a la necesidad que gobierna el cosmos) o en historiadores como Heródoto, los pensadores sumerios permanecieron en un agnosticismo parcial y dejaron tras su panteón una especie de tela de fondo hecha de lo desconocido de la que provienen los eventos a los que ni los dioses ni los hombres pueden oponerse y que constituye, quizá también, al mismo tiempo que una confesión de impotencia de la razón ante la más profunda de las inquietudes espirituales, una especie de respuesta sin contenido positivo al problema del mal, jamás resuelto de modo satisfactorio. El budismo establece de forma más neta el carácter absolutamente impenetrable del más allá y su importancia. Sin embargo, su actitud negativa ante la vida, que constituye el otro aspecto de esa visión, no es en absoluto la de los sumerios, que recuerdan también en eso a los griegos. Al contrario, para todos ellos los dioses poseen una eternidad concebida como una inmensa duración (hay que tener en cuenta la gran diversidad de los sistemas filosóficos entre los griegos). Cuando las divinidades sumerias han adquirido, con la llegada de. un mundo a un grado de evolución adecuado, una personalización suficiente, aparecen como encarnaciones antropomorfas de fuerzas naturales o —es importante señalarlo, ya que los sumerios, al revés que los semitas, muestran en el dominio religioso tendencias más intelectuales que afectivas— poderes del espíritu; éstos son, por otra parte y puede que principalmente, los conservadores del orden y de la buena marcha del mundo, y aquí también la proximidad y concordancia entre los planos divino y humano son notorias; el ideal sumerio es la realización del buen fun-

cionamiento, la concretización de la lógica; del mismo modo que los dioses velan, cada uno en el sector que tiene asignado, para que la marcha del mundo sea tal que la vida universal fluya con el máximo de fuerza y de riqueza posible, puesto que es el mundo en que vivimos el que importa, así los hombres deben organizar una sociedad perfectamente jerarquizada, con una repartición sin falla de las tareas y de las funciones; el mejor ejemplo de esto lo constituye la manera en que el jefe de la ciudad-estado se esfuerza en reproducir en su vida familiar la imagen de la familia divina. Este soberano se considera el vicario del dios, encargado de aplicar las decisiones. En los himnos dirigidos a las divinidades se proclama a veces, en medio de una infinidad de otras alabanzas en las que la imaginación oriental da rienda suelta, que tal o tal dios es el señor de los destinos, pero se trata sin duda de una elevación mística, y la cuestión del *Me* absoluto, el destino, la *Heimarmené,* de la que hablaremos más adelante, no entra en juego. Lo demuestra con total seguridad, por otra parte, el espectáculo que ofrecen los dioses víctimas de golpes de suerte, a los que no se da ninguna tentativa de explicación. El dios Lil padece los sufrimientos del hundimiento en el «estado de muerte», porque así es la ley; la diosa Inanna emprende su viaje al mundo inferior, donde encontrará el mismo estado, pero sin perderse en él —Dumu-zid lo hará—, para asumir en el otro mundo una nueva función, sin que se nos aduzca ningún móvil. Y en las lamentaciones sobre las destrucciones y las profanaciones de santuarios, la voz de las divinidades afectadas por esos golpes se eleva dolorida, pero no acusa a nadie, puesto que ante la incomprensible y soberana potencia del Hado no cabe otra actitud que la de dar al drama el eco trágico que le conviene y que conviene a la lección de la vida. En la misma literatura popular, la marca del destino y de su desarrollo aparece también bajo una forma

sorprendente; observemos las siguientes frases: «El mal que existe (en el mundo) no ha sido puesto sobre tu nuca» (tú no eres su responsable ni su contable); «no debes destruir ninguna cosa, porque yo desarrollaré aún el devenir de esa cosa para ti» (alusión sobre todo al aspecto cíclico del mundo, a su marcha creadora). ¿Palabras de una divinidad? Tres dichos describen el carácter a menudo trágico de la *heimarmené;* hacen pensar, por el modo como el hombre es llevado por las fuerzas incognoscibles, en el *Video meliora proboque, deteriora sequor* de Ovidio: «En una ciudad dormida no tengo más que entrar: esa ciudad se llena de sangre.—En un barco no tengo más que montar, ese barco se rompe.—Esta ciudad tiene por nombre "Su desgracia", su rey tiene por nombre "Su vagabundeo" (sin destino), su reina tiene por nombre "Nada de bueno".» Sobre el rechazo de las acciones: «El insulto que responde a una (primera) maldición, tal **es** la renovación del destino.» Finalmente, la naturaleza del abrazo implacable e infinito y eternamente soberano del destino se encuentra definido en su generalidad en algunas imágenes: «El destino, como un perro, muerde; como una vestidura ceñida, encierra estrechamente. ¿Quién, pues, oh (hombre) mi semejante, puede comprenderlo? El destino, como un perro guardián, tras de cada uno marcha.»

El devenir es la figura misma del cosmos sumerio; se ha hecho alusión más arriba al triple aspecto de un mundo naciente: el agua «masculina» y el agua «femenina» engendrando un «espíritu» del mundo. Ese mundo toma un doble aspecto: el cielo An, que representa a su vez el principio masculino, y Ki, la tierra, el principio femenino. Unidos al principio en la indistinción de una única masa, se van precisando poco a poco hasta llegar a unirse y —siempre según el mismo proceso dialéctico— producir una nueva fuerza espiritual netamente personalizada esta vez, representada por el dios En-lil,

cuyo dominio es el «aire», soplo vital de la tierra (piénsese en el «Mummu», que es ya una especie de), y consagra la separación de An y Ki. Sorprende aquí la relación que existe entre esta concepción sumeria y el sistema cosmogónico de Diógenes de Apolonia, discípulo de Anaxímenes de Mileto; sistema panteísta según el cual la sustancia primordial común a todas las cosas es separada en materia ligera, de la que nacerán los cuerpos celestes, y materia pesada, que se convertirá en tierra, por un cuerpo pensante, el aire, que produce también en los seres vida y pensamiento. El dios En-lil de los sumerios, asimismo, hará nacer el gran astro de los orientales, la luna, quien a su vez dará origen al sol. Es de notar, por otra parte, que Diógenes haya considerado, como Anaxímenes y Anaximandro, el cosmos como una serie de mundos sin comienzo ni fin, que se constituyen y se descomponen los unos a partir de los otros.

Otro aspecto de la cuestión del nacimiento de un mundo aparece en la reflexión sumeria. El devenir se halla concretizado e ilustrado por ciertos seres divinos de formas vagas que constituyen una especie de puente articulado moviéndose entre un mundo llegado a su término y otro naciente. Se trata de la pendiente, a la máxima escala, del paso de un «umbral» por los difuntos, que han terminado una etapa y comienzan otra, como se verá más adelante. Estos seres aseguran la transición material y mantienen a los cuerpos planetarios en posesión de un capital espiritual sin el que nada podría vivir y que pasa con altibajos de un mundo a otro sin fin, como la materia eterna. La noción de masculino-femenino continúa dominando las vías cosmológicas, y las divinidades en cuestión operan por pares: Lag-ma masculino y La-ga-ma femenino, los menos personalizados; después An-sar, «totalidad del cielo», masculino, y Ki-sar, «totalidad de la tierra», femenino. Hay que considerar toda-

vía un hecho importante característico de la mentalidad sumeria: ninguna fuerza moral, en el sentido más general, informa esa relación entre los mundos; la fuerza que los anima es potencia de vida y de desarrollo: los dioses personalizados que vendrán después harán una forma lógica al mundo que les corresponda, un orden de marcha óptimo.

Esta cadena de materia eterna informada por el espíritu se desenvuelve, pues, sin fin, produciendo mundos que se desarrollan, se afirman y se disuelven con sus dioses y sus asociados, en la obra común realizada para la buena repartición y coordinación lógica de las funciones. Los semitas llegaron a situar sus dioses fuera del mundo, y, por consiguiente, éste no tiene necesidad de ser eterno. La divinidad lo trae a la existencia y hace con él lo que le place. El dualismo zoroastrico, que comporta una soteriología y una escatología que no dejaron de tener influencia en el judaismo y después en el cristianismo, revela una misma base de partida: una personalización de lo absoluto con un inevitable antropomorfismo, una división en bien y en mal enfrentados en lucha, un salvador y el triunfo final del dios bueno. Para los sumerios existen demonios, pero no un dios encarnación del mal: el mundo divino está unido. Bien y mal constituyen el doble aspecto de la marcha de la *heimarmené,* arriba, en lo incognoscible y ley suprema que domina la ruta eterna de los universos.

El devenir se manifiesta bajo la forma del «eterno retorno» y el pensamiento sumerio coincide aquí también con el del Extremo Oriente, con las sucesiones de las *kalpa* y el desarrollo del *samsara* en la ronda eterna de la que nacen, mueren y renacen los mundos, y con el de diversos filósofos griegos, en particular los de la antigua escuela de Mileto, donde la mayor parte de los temas esenciales fueron magistralmente planteados, desarrollados y completados por Heráclito de Efeso, uno

de los más grandes pensadores de todos los tiempos. Los griegos tomaron, además, el concepto del «gran año» de la herencia sumeria. El símbolo que representaba en Sumer el ciclo eterno era un hombre encorvado sobre sí mismo, con sus pies entre sus manos o en muchos casos formando un círculo: entre los griegos se convirtió en la serpiente que se muerde la cola. También el agua era entre los sumerios la figura material de este principio fundamental: el agua sube por la tierra hacia el cielo sin cesar, de donde desciende en seguida para remontar otra vez, permitiendo así la fecundidad y la vida sin fin. Se llega en la exaltación poética a comparar, en un himno a un gran dios, la actividad espiritual e intelectual de éste con esta «agua de vida»: «Del cielo con la abundancia Hueve..., de la tierra con alborozo sube.»

Varios grandes mitos sumerios proporcionan un revestimiento poético a la idea del eterno retorno, según puntos de vista más o menos diferentes. Algunos son homogéneos y claros, pero más a menudo otros mezclan con los temas principales episodios que no parecen revelar más que la fantasía poética o provenir de cuentos o narraciones juzgados adecuados para adornar el mito y hacerlo más interesante. Actitud natural en los escritores y narradores que se da en todas partes. Este es el caso en lo concerniente, por ejemplo, al poema de En-ki y Nin-gur-sag, del que he aquí un resumen esquemático.

Comienza por una descripción de Dilmun, especie de Edén donde la vida reina en su plenitud, sin enfermedades ni maldad, donde ni las mismas fieras matan. Es la ciudad del dios En-ki, que reina sobre las aguas y es al mismo tiempo señor de la sabiduría. Una de las formas del mito de la edad de oro, que aparece más o menos por todo el mundo, se manifiesta aquí también, y no hay que sorprenderse si una vez más nos remitimos al principio motor del pensamiento humano: todo concepto proyecta ante sí su contrario. El estado caracte-

rizado por la denominación de «edad de oro» es el opuesto al que caracteriza la vida: es estático, cada ser permanece semejante a sí mismo, y este estatismo engendra al mismo tiempo la inercia, así las bestias de presa que no atacan ya. El estado de vida, por el contrario, es el perpetuo movimiento, el eterno cambio, y su espíritu, tal como lo pensaron entre otros los cínicos, la lucha, el esfuerzo (la síntesis viene dada por la conciencia de un desbordamiento de la personalidad en el que movimiento y persistencia de un principio eterno se confunden). Un comienzo tal conviene perfectamente a un mito como éste: sigue una acción bien diferente para terminar, como en la mayor parte de las narraciones sumerias, con un «final feliz».

La coherencia entre los diferentes grandes motivos que se ven aplicados aquí no es muy grande y la interpretación del conjunto del poema no resulta facilitada. Lo que sigue es una ilustración, una adaptación del proceso sumerio de creación o, mejor aún, del paso de un estado indeterminado a! mundo organizado, con niveles sucesivos progresivamente mejor «informados». En este caso, las emanaciones están representadas por personajes femeninos: el dios En-ki, señor de Dilmun, se une a la diosa Nin-gur-sag, después a la hija que ésta le da, y todavía, enseguida, a la hija de esa hija. El dios representa el principio permanente, la fuerza de desarrollo que anima las emanaciones sucesivas. Sin embargo, cuando En-ki quiere unirse a la última llegada, Ud-tu, Nin-gur-sag aconseja a ésta que exija antes del dios que le proporcione ciertos frutos. Un «jardinero» se los da a En-ki, quien los ofrece a Ud-tu y la unión se realiza, mas esta vez resulta de ella el nacimiento de plantas. Este episodio, que parece ser una pura fabulación, muestra que se trata de un mito de cultivadores, del mismo modo que el poema llamado *Lugal-e,* del que hablaremos más adelante, es un mito de metalúrgicos.

El dios En-ki debía «determinar la suerte» de esas plantas, e incluso aquí se puede observar una preocupación constante del espíritu sumerio: determinar las vías que cada ser debe seguir para jugar en la armonía universal el papel que la naturaleza le asigna, con el máximo de eficacia. Los «decretos» juiciosamente establecidos y oportunamente adoptados son la condición de la marcha lógica de los mundos divino y humano. En los himnos se atribuye este poder a cada divinidad a la que se dirige: esto no es demasiado ante la amenaza perpetua de los golpes de suerte, de la gran suerte, del gran *Me*.

Sin embargo, en esa narración el dios En-ki no se comporta como hubiese debido hacerlo, lo que hace es comerse las plantas. Esto era necesario para la continuación de la narración, que introduce esta vez una imagen del eterno retorno y nos conduce al mito del descenso de Inanna al mundo inferior: el dios En-ki deberá sufrir un eclipse de su personalidad y de su vida, como la diosa Inanna y como Dumu-zid, menos clara empero, ya que la diosa Nin-gur-sag, movida por el furor que causa en ella el comportamiento de En-ki, no llega a lanzar sobre él la «mirada de muerte» que afectará a Inanna y a Dumu-zid: proclama que no mirará más a En-ki con la «mirada de vida» hasta que éste muera. La única diferencia es, pues, la causa de la muerte del dios, quien morirá a consecuencia de su acción, que es una violación del orden, y volverá a la vida gracias a la «mirada de vida»; paso por la muerte como Dumu-zid, Inanna, Lil, Gilgamesh; ocaso, renovación de los mundos, de los dioses, de los hombres, ronda eterna, eterno retorno.

Esta mención de uno de los grandes temas del pensamiento religioso sumerio se relaciona con lo que sigue gracias a la intervención de lo que parece ser un *deux et machina* que lleva simplemente el nombre de «zorro» y que consigue cambiar la actitud de Nin-gur-sag con respecto a En-ki: la diosa vuelve al dios y le cura de

sus males, expresión de esta disminución de su ser que equivale a una muerte —a la muerte no irreparable— de su naturaleza divina. Y del mismo modo que la diosa Inanna al salir del mundo inferior, el dios En-ki reencuentra su razón de ser y su destino. Tal es la conclusión conforme al genio sumerio: el cosmos es orden, ensamblaje de funciones. Se ha visto cómo incluso un gran dios podía sufrir un debilitamiento tal que era incapaz de superarlo por sí mismo, y que era debido a un acto inconsiderado que no se explica más que por la naturaleza misma del destino, al que no se piden explicaciones. Uno se previene contra lo irracional, o mejor, lo irreductible a la razón, en la medida de lo posible, conservando y reparando, cuando es necesario, el buen orden de la marcha del mundo.

La epopeya llamada *lugal-e ud me -lam-bir, nir-gal,* «El rey cuya luz y esplendor son soberanos», presenta otra imagen de la vida cósmica. Aquí se trata esencialmente de la organización de un mundo que acaba de nacer, y parece mezclarse en ese texto una concepción puramente cosmogónica con otra más propia de los trabajadores del metal. En efecto, el dios Nin-urda, que es el héroe de ese mito, aparece en él, por una parte, como el organizador del caos y, por otra, en diferentes aspectos como un *deus faber*. El mundo en formación, la efervescencia de las fuerzas desordenadas y peligrosas, aquí como en todas partes, está personificada por Kur, la montaña cósmica informe. Los dioses personificadores del espíritu, que aparece y tiende por necesidad absoluta en esta fase del devenir a la supremacía, entran en lucha (Polemos condiciona el desarrollo lógico del mundo también aquí) contra Kur, y según las ciudades y las épocas, será éste o aquél de entre ellos quien asuma el papel principal. En la epopeya *Lugal-e* lo hace Nin-urda, cuyo nombre significa, a mi parecer, «Señor del cobre». Kur suscita un ejército de «piedras», personificando las

fuerzas groseras y ciegas de que dispone, mas cuyo devenir, la posibilidad y sobre todo la necesidad de transformación en elementos racionales, se pone en claro por el hecho de que el jefe de esas piedras se llama U, «la hierba», es decir, «la Verde» (como la hierba); es el color del mineral de cobre el más precioso en la época en que fue elaborado el mito. Ese nombre cambiará, como el del mismo Kur. Nin-urda, en efecto, acepta el combate y acaba con los monstruos. El dios monta entonces sobre la piedra U y le grita:

¡Oh piedra U, puesto que sobre Kur te has levantado, puesto que me has seguido para capturarme, puesto que has decidido mi muerte, puesto que has venido hasta mi augusta residencia para espantarme, yo, el señor dios Nin-urtu, que un hombre potente, valeroso, poseyendo la fuerza en superabundancia, haga pedazos tu cuerpo en su forma (actual)! ... ¡Por más que clames, tu destrucción se cumplirá! ¡Como un gran aurochs que muchos hombres han abatido, para despedazarlo allí mismo!

Lo que quiere decir que el mineral de cobre va a ser entregado a los metalúrgicos, que lo quebrarán primero y cambiarán su forma. El mineral se convertirá en metal puro y precioso: «Yo soy el Señor, gracias a la extracción (del cobre de la ganga), me llamo (ahora) *g u g*.» El término *g u g*, que es el nombre de una piedra rojiza como el cobre, será el signo con valor absoluto del cambio de naturaleza de la piedra, tal como el nombre Gursag va a serlo de la transformación del vencido Kur. Toda la montaña cósmica, en efecto, se convertirá en un lugar habitable por los dioses y después por los hombres, y entrará en el período ordenado racional de la vida del mundo. El aspecto trágico de los grandes acontecimientos, siempre presente en el espíritu sumerio, aparece también, sin embargo, en el mito, donde la derrota de Kur se considera, en un cierto momento, digna del homenaje que un noble vencedor otorga a su adversario: «Sobre el Kur que ya no posee fuerza se ha dicho con grandeza una lamentación.» Kur, por otra parte,

había reconocido al dios Nin-urda su cualidad de triunfador, instrumento del destino: «... el alma de Kur, ciertamente, te rinde homenaje sobre la tierra».

La célebre epopeya de Gilgamesh, que ha sido tratada anteriormente, presenta, en los pocos fragmentos que se conservan de la versión sumeria, algunas ilustraciones de uno de los puntos del pensamiento religioso de Sumer que permanece aún bastante oscuro: el paso de los seres por la prueba de la muerte. El ilustre héroe toma en uno de los textos la forma algo inesperada de una especie de semidivinidad psicopompa que interviene para asegurar la buena marcha de los seres a través de las etapas que han de atravesar. Gilgamesh da forma a los períodos por venir del ciclo a que su destino arrastra a los difuntos. Sin embargo, no domina una obra tal por encima de la cual se sitúa el poder superior de los grandes dioses, ellos mismos agentes del destino; en efecto, él utiliza la «luz» del dios Ud, cuyo símbolo es el sol:. «En la tierra de los difuntos colocará la luz. De todos los que llevan el nombre de hombre, él determinará (gracias a ella) la forma hasta los más lejanos días.»

El paso del umbral de la muerte no se efectúa, empero, de un modo individual, sino por sucesivas oleadas humanas, concepción que parece encontrarse más tarde en las enseñanzas de Platón sobre el retorno cíclico de las almas por períodos de mil años. Parece, además, cada vez más claro que el pensamiento sumerio ha dejado profundos rastros en la filosofía griega. Los difuntos, nos dice el texto, deben en un cierto momento del viaje con que cumplen su destino atravesar un «umbral», lo que implica, pues, para ellos el comienzo de una nueva etapa: «El héroe potente, aplicando su visión (de las circunstancias de la prueba), les ha hecho, tal y como la luna que se renueva, atravesar un umbral.» Gilgamesh es en este caso una especie de muerto tipo, como lo es el dios Lil.

Los cambios por los que todos los seres deben pasar en el curso de la evolución cósmica se inscriben en el gran devenir, cuyo más vasto cumplimiento se ha visto en el texto precedente y que el presente texto evoca diciendo:

«Aquel (Gilgamesh) que (con) Gur-sag sale y (re) sale está acostado, no se pone en pie, sobre el lecho del destino está acostado.»

Es conveniente aún señalar a este respecto la resonancia trágica que acompaña la eclosión de una nueva forma de realización de la vida a partir del acontecimiento de otra; del mismo modo que debía decirse una lamentación sobre «Kur que ya no tiene fuerza», después del paso del umbral figura la acotación destinada a los recitantes: «Aquí se sitúa la lamentación.» Por otra parte, Gilgamesh, en tanto que rey semidivino y figura del ser humano difunto, no se ve llevado por su función a conseguir la vida eterna. Hemos visto que en la gran epopeya fracasa en su búsqueda de la inmortalidad. Esta, en tanto que persistencia de la individualidad, es el atributo de los dioses y permanece relativa. Sin duda hay que tomar aquí en consideración una influencia semítica en ese dominio, con una ruptura más marcada entre los mundos divino y humano. Es significativo que los súmenos no hayan poseído para expresar la idea de «eternidad» más que términos tomados del akkadio, lo que nos lleva a pensar también que no concebían una duración indefinida de carácter estático, sino el devenir de una vida cuyas manifestaciones rítmicas ocupan el primer plano de lo dado —para ellos—; y de ese modo, puede decirse, los árboles les impiden ver el bosque.

El dios Lil presenta otra imagen del paso por la muerte: la necesidad a que se ven reducidas las mismas divinidades de sufrir los golpes del destino y de verse arrastradas, agitadas y finalmente consumidas en el río en el curso eterno de la vida. El dios Lil, divinidad

secundaria más indicada para ilustrar una dura necesidad que cualquiera de las cimeras del panteón, asume a su vez el valor de un ser tipo que se hunde en la muerte y siente su angustia; su aventura trágica es todavía una ilustración del curso de la necesidad y no exactamente un sacrificio consentido en beneficio de alguna categoría de vivos o de difuntos. Uno se acerca algo con ella a la posición del *Bardo Thódol* tibetano, en la que igualmente aparece un agudo sentido de la prolongación de la personalidad o, mejor, de lo que de ella debe ser conservado. El texto posee en gran medida el carácter de una lamentación. Diversas divinidades responden con sus lamentos a los del propio dios, en primer lugar su madre, la diosa Gasan-gur-sag, cuyo nombre, que significa «soberana de Gur-sag», recuerda aquí también la oposición entre Kur y Gur-sag y sobre todo el paso de uno a otro por transformación; después su hermana Egi-me, «Señora del secreto (o de los secretos)», es decir, de las decisiones tomadas por los grandes dioses en el cuadro de sus funciones. El dios Lil, que va a abordar otra existencia del mismo modo que un mundo sucede a otro, recibe pues la existencia de las divinidades apropiadas, al igual que la relación entre esos mundos se opera sobre el plano espiritual gracias a esas fuerzas divinizadas de las que hemos hablado anteriormente. Egi-me dice a su hermano: «No provoques la desgracia, levántate del lugar en que yaces.» Y Lil responde: «¡Libérame, oh hermana mía, libérame!» Estas palabras no pueden conseguir ningún efecto, pero participan de la economía trágica de la narración y añaden al peso de la atmósfera la aplastante necesidad en que se desarrolla. El dios, por otro lado, añade: «Oh hermana mía, ya no hay necesidad de que hables, yo ya no cuento entre los que abren los ojos.» Su nombre, Lil, aparece como particularmente revelador: significa «débil» o «debilitado». Este agonizante divino debe, pues, estar revestido del atributo más contrario a

la naturaleza divina: la debilidad, la disminución de fuerza y de vida.

El dato inmediato interior en tanto que manifestación de lo absoluto es más bien un sentido de la prolongación de la personalidad más allá de los límites presentes, que una idea de la divinidad. Se percibe una faz de lo incognoscible, la de la necesidad en marcha eterna, y según la ley: «lo que está arriba es como lo que está abajo», el destino humano es su reflejo.

El dios moribundo pide a su madre que libere el *silag* y prepare un lugar para él. Este ser misterioso del que no se trata en ninguna parte representa verosímilmente una de las partes constituyentes de la personalidad, lo esencial de ésta, quizá, que debe ser guiada en su partida y retenida durante más o menos tiempo cerca del cuerpo que acaba de abandonar. Uno piensa todavía en las prácticas que constituyen el objeto del *Bardo Thódol*. Lil, finalmente, ruega a su hermana que se le traigan diferentes cosas, cuya finalidad es la de permitir el paso, en las mejores condiciones, del umbral de la muerte.

El paso de los seres por el umbral de la muerte constituye una especie de inmersión en uno de los grandes remolinos de la corriente de la vida de acuerdo con un ritmo cuya continuidad forma el gran ciclo en eterno cumplimiento. Diversos mitos nos ofrecen una ilustración de esto, de los que los más notables son los de Dumu-zid e Inanna en el mundo interior. El primero, que es el más importante y significativo de los dos y del que se encuentra la prolongación en el segundo, fue durante mucho tiempo conocido en el Próximo Oriente, donde Dumu-zid se convirtió en el Tammuz de los asirio-babilónicos, Adonis en el mudo greco-asirio y hasta en Egipto, donde se fundió con Osiris. Su aventura de valor eternamente cósmico es la imagen misma de la pulsación infinita del universo con sus fases: floración-decadencia-renovación, de las que las miríadas de imágenes cons-

tituyen todos los fenómenos vitales. Este «mito» de Dumu-zid recoge la lección en estado puro y no se adorna con peripecias: no representa más que una personalización que podía llevar un nombre, y siempre y en todo lugar entre los sumerios el valor del nombre de la designación racional es el principal y fundamental. El nombre entero del propio dios es Dumu-zid-Ab-zu, «hijo fiel de Ab-zu», «fiel» en el sentido que tiene el término cuando se aplica a una «imagen». Ab-zu es la masa de aguas dulces, fecundantes, que se encuentra por debajo de la tierra de los hombres y de la que provienen todos los principios líquidos vivificantes que a través de las lluvias y de los ríos retornan a su lugar de origen para volver a resurgir. Y el agua, ya se ha visto, es el principio de vida como figura misma del eterno fluir. La ilustración simbólica atribuida, por otro lado, a Dumu-zid es la de la vegetación que muere y renace, ya que es la más impresionante y que implica la de las diferentes estaciones. El dios, pues, en el aspecto figurativo de su manifestación, establecido por los hombres de modo que sea lo más expresivo posible y al mismo tiempo lo más simple y natural, se presenta como aquel que cada año en el otoño desciende al mundo inferior, mientras los vegetales inician su sueño y los ritmos de la naturaleza se moderan para volver a salir en primavera, cuando las nuevas savias lancen con un nuevo impulso todo lo que estaba adormecido. Otro mito menos importante, el del dios En-lil, no hace más que duplicar a éste, dándole un aspecto astral. No tiene, pues, utilidad examinarlo aquí, ni, por otra parte, extenderse sobre el de Dumu-zid, cuya imagen eterna habla suficientemente por sí sola.

El descenso de Inanna a la tierra (de los muertos) reviste, por el contrario, la forma de un mito típico cuyas peripecias revelan su verdadero sentido a la luz de los principios de base que dirigen la exposición su-

meria del ciclo divino y humano. La diosa Inanna tiene por emblema la estrella de la mañana; es un símbolo de la luz y de la vida en sus dos manifestaciones esenciales: el amor con la fecundidad, la lucha con la expansión y la destrucción. En efecto, se la exalta como la diosa del amor y como la de los combates, y ciertas representaciones la hacen aparecer con la faz adornada por una barba, imagen de la fuerza masculina que también llevan a menudo los toros de metal o de piedra, ornamento «más bello que la cresta del gallo y que la mena del león», decía Epicteto. Procreación por el lado femenino, lucha en el más amplio sentido por el lado masculino: esto es una verdad tan simple como eterna.

El inicio del mito se inscribe perfectamente en el espíritu sumerio. La diosa concibe un día la idea de descender a la tierra de los muertos. Esto era necesario, eso es todo; había que dar esa lección. Se ha visto rápidamente más arriba cómo la economía del mito se resolvía también en «tesis-antitesis-síntesis». A continuación se va a examinar el detalle: la diosa encontrará en el mundo inferior a la diosa soberana de aquellos lugares, que no es otra que su hermana Eres-ki-gal, lo que muestra la tendencia a la reducción de los contrarios o a su atenuación gracias a la existencia de un punto común, de una relación de base. Inanna debe, para poder penetrar en el reino de las tinieblas, despojarse de todo lo que lleva, ya que tanto dioses como hombres deben someterse a las reglas que permiten al cosmos su buena marcha; y en efecto, ante su protesta, el portero de los infiernos le responde: «Guarda silencio, oh Inanna. Los decretos que gobiernan la tierra son perfectos. ¡Oh Inanna, que tu boca no desprecie las leyes que gobiernan la tierra!»

Una vez en presencia de su hermana Eres-ki-gal, ésta dirige al punto sobre ella la «mirada de la muerte». Se ha considerado con demasiada Ügereza este acto como

hostil —se repetirá, por otro lado, por parte de Inanna, esta vez sobre Dumu-zid—, cuando en realidad muestra únicamente que en el cosmos sumerio todo debe poseer la forma que conviene al contexto en que se encuentra situado; un viviente, aunque sea divino, no puede hallarse en la tierra de los muertos sin adquirir una contradicción que se resuelve con su paso al estado de muerte, el único adecuado a esos lugares. «Y entonces, pues, la dama (Inanna) fue alcanzada (por esa mirada), su cuerpo quedó inerte.» Esto era suficiente, su espíritu permanecía intacto. Al cabo de tres días, el mensajero de la diosa, al no observar su vuelta, hace un llamamiento a diversas divinidades superiores para sacarla de esta aventura en la que se comprometió sin razón personal aparente ni misión de la que pueda verse siquiera un intento de cumplimiento. Los dioses solicitados se excusan argumentando: «La diosa Inanna ha querido ocuparse de cosas prohibidas. Los decretos que gobiernan la tierra (de los muertos) son decretos prohibidos (inviolables), y ella en su dominio ha querido penetrar.»

Cada dios, como cada hombre, debe atenerse a su demarcación y ejercer su propia función. Finalmente, sin embargo, el dios En-ki, señor de la sabiduría y del conocimiento, se decide a intervenir. Mas las potencias de la tierra exigen para dejarla partir que les sea proporcionada «cabeza por cabeza». Es aquí cuando la acción se reanuda, puesto que quien deberá entregarse a las tinieblas para permitir la vuelta de la diosa a la luz es Dumu-zid, el dios que muere y que renace, el gran símbolo del eterno retorno cíclico de los mundos y de aquellos que los pueblan. Este, al llegar al mundo inferior, recibe de Inanna una especie de investidura, de consagración de su misión de sustituto: convertida en un elemento del reino de las tinieblas, la diosa trata a Dumu-zid como ella misma ha sido tratada y hace pasar al dios, lanzándole a su vez una «mirada de muerte», los efectos

que la habían impregnado; de este modo le será posible volver a convertirse en un ser de la luz después de haber efectuado una aproximación entre lo alto y luminoso y lo bajo y tenebroso.

Como el dios Lil, el dios Dumu-zid se aflige ante la desgracia; esto es igualmente un eco trágico de su aventura y nada más. Hacia el cielo, hacia el dios Ud, cuyo símbolo es el sol, levanta las manos diciendo: «Oh dios Ud, haz que mis manos se conviertan en manos de reptil, haz que mis pies se conviertan en pies de reptil.» Con ello adoptará un aspecto que aproximándolo a los reptiles, animales ctónicos, lo unirá con la tierra inferior, morada de las tinieblas y de los difuntos. Y así termina el mito de Inanna; aquel que ilustra por excelencia los ocasos y las renovaciones va a descender una vez más a las sombras para esperar el momento del ascenso y de la ilustración que le da su destino.

3. LA REALIDAD

Lo que concierne a los hombres es evidentemente el mundo actual. Se ha hablado ya de la tendencia fundamental y profunda de los sumerios a buscar en todo el orden, la armonía, la correspondencia y la colaboración entre el plano divino y el plano humano. La estructura de un mundo nuevo consiste en una especie de armadura espiritual que se expresa esencialmente en una fuerza incontrolable designada con el término *Me,* que califica el corazón mismo de la corriente eterna de la vida, y el movimiento que le imprime según un modo de realización cuyo aspecto más accesible es el de la necesidad, del hado, de la *Heimarmené.* Hemos visto ya sus efectos inescapables al hablar de la suerte singular de las divinidades golpeadas por ese destino, como lo son los hombres; y el eco trágico de las quejas emitidas

por otras divinidades ante las desgracias acontecidas a sus templos y a sus fieles hace llegar hasta nosotros, a través del canal de los textos de Lamentaciones, la revelación de un estado de ánimo que aceptaba el hecho de lo incognoscible y de los golpes de suerte, mas que consideraba que el mejor modo de paliarlos era, en la medida de lo posible, la perfecta organización. A esto colaboraban los decretos divinos y las obras de los hombres. Estos decretos, igualmente denominados *me,* sin duda para atraerles más p menos algo de la fuerza del *Me* primordial, concernían ante todo al culto, a las relaciones entre el mundo divino y el mundo humano. El gran acto de la vida de una ciudad sumeria es la construcción de un templo para la divinidad. Esta, que posee una familia, ofrece pues la imagen de la familia del jefe de la comunidad, que se considera como el vicario del dios. El templo constituirá la morada en la que el soberano rogará en persona durante su vida, mediante su estatua después de su muerte y a la que la divinidad descenderá para recibir los homenajes y a veces para comunicar sus deseos: es el punto de unión entre lo alto y lo bajo. El reflejo de este doble movimiento: «lo que desciende del plano divino al plano humano, lo que sube del plano humano al plano divino» se reencuentra en el dominio de la expresión del pensamiento. En efecto, uno de los medios por los que el espíritu objetivo de los sumerios trataba de clasificar a los seres de toda la naturaleza en las categorías queridas y consideradas tan reales como lógicas es el sistema de prefijos gracias al cual el verbo, elemento esencial y entre los sumerios particularmente importante, quedaba modificado por una partícula con valor de emblema que indicaba ya fuese el movimiento de la esfera superior hacia la esfera inferior, el movimiento inverso o subsidiariamente la pertenencia a una u otra de las dos esferas.

Los decretos conciernen a una obra precisa y a diver-

sas modalidades de su realización: su punto de partida es el acto del *n a m... t a r.* Un texto bien conocido, el Cilindro A de Gu-de-a, lo muestra en su comienzo del siguiente modo: «Cuando llegó el momento de la determinación (la ciudad de), Lagaa fue exaltada por medio de grandes decretos hasta el cielo.» Ante todo es necesario que llegue la hora, traída por el *Me* universal, y entonces el acontecimiento que debe producirse toma forma, sale del mar inagotable de las virtualidades (el término sumerio *n a m* significa propiamente «determinación», paso de la potencia al acto). En tanto que prefijo de nombres abstractos, indica que el valor de términos a los que ninguna afirmación concreta permite presentarse por sí mismos ha sido determinado por medio del espíritu lógico. El término *t a r,* que literalmente significa «cortar, cercenar», indica aquí que la determinación recibe su efecto, que es cortada, en el sentido en que se dice en castellano «zanjar un caso». La expresión *n a m... t a r* puede aplicarse también a la promesa y significar «jurar». Aquel que pronuncia un juramento, en efecto, da una forma solemne al nacimiento de un acto así determinado y se compromete a conseguir a cualquier precio su realización. Personificado, Nam-tar es un ministro de la diosa del mundo inferior Eres-ki-gal y tenía por misión conducir los difuntos ante ella. Ello se comprende puesto que el paso por la muerte implica evidentemente una nueva determinación.

En todo esto se reconoce aún el valor del nombre, de la etiqueta lógica aplicada a cada objeto de la representación y que en el campo de un espíritu de naturaleza objetiva adquiere un valor particular de identificación de lo racional con lo real. En el plano social, lo que aparece como sostén de la vida sumeria es el esfuerzo constante para concretar el conjunto de las determinaciones objetivas, es decir, el orden y la jerarquía, ante todo mediante el mantenimiento de las relaciones convenientes entre el

mundo divino y el mundo humano. La asombrosa burocracia sumeria, las tan desarrolladas y diversificadas administraciones, el papel predominante de la clerecía en la economía de las ciudades, lo que se podría tomar. —y lo que algunos efectivamente han tomado más o menos— por una especie de comunismo teocrático no es sino el aspecto material inevitablemente adoptado por la posición del espíritu sumerio ante los problemas fundamentales que plantean el yo, el mundo exterior y su mutua relación. Los templos fueron tanto más los directores de la economía cuanto que el jefe de la ciudad era él mismo el representante del dios, único soberano verdadero. La acción armoniosa de los dioses y de los hombres se manifiesta a nivel superior en la promulgación por parte de los primeros de decretos, de *me,* cuyos objetivos realizarán los segundos con el máximo de perfección posible. Es bien cierto, por otro lado, que el deseo profundo de conformarse a io que se considera como la voluntad de uno o de varios dioses existe en todos los lugares, y sobre esta base común los diferentes pueblos, en las diferentes épocas, no han podido hacer otra cosa que dar una forma más o menos original a una tendencia universal. De un modo más general aún, el movimiento interior que impulsa al hombre a conformarse con una norma cualquiera es una de las características de su naturaleza profunda, y las leyes de la imitación constituyen, en efecto, una llave que abre todas las cerraduras.

En el culto, la imagen más impresionante de la armonización y de la aproximación entre el plano divino y el plano humano aparece con el rito del **tepo? *ya/xos*,** estrechamente asociado a la fiesta del año nuevo. El matrimonio sagrado de dos importantes divinidades de la ciudad, representadas por sus estatuas, representaba la renovación de la vida a un nivel superior al que permitía el matrimonio de los soberanos de esa ciudad, aunque, con la finalidad de lograr una asociación lo más

estrecha posible entre los dos planos, el monarca humano pudiese representar a su divino señor en la ceremonia. La fiesta de año nuevo prolongaba con toda naturalidad la significación de ese rito; la renovación de la vida implicaba la renovación de la organización del mundo. El nombre sumerio de esa fiesta, *a-ki-til,* significa «fuerza que hace revivir al mundo» *(til* quiere decir «vivir» y «revivir», así, un enfermo «[re]vive» es decir cura); todo el ciclo de la ley del eterno retorno se encuentra evocado. La imagen del mundo precedente desaparecido, y que ha dejado el caos de transición que poco a poco tomará forma y que será en su fase final organizado por los dioses, la proporciona una extraña puesta en escena que recuerda en su forma a las Saturnales: esclavos y amos se encontraban en pie de igualdad. Pero su espíritu es el de la incoherencia de los valores y la falta de jerarquía que preceden a la puesta en orden de los elementos de un mundo nuevo. Esta puesta en orden se asegura precisamente por la fijación de los destinos, por la determinación de las posiciones y de los rangos de todos los elementos del mundo nuevo.

La gran obra sobre la tierra es la construcción de un templo: es la que confiere más honor al soberano; esa realización asegura los más estrechos lazos entre la divinidad, por un lado, él y su pueblo por otro lado, y la mayor estabilidad gracias al contacto permanente en ese lugar común al cielo y a la tierra entre dioses y hombres. Los textos que narran la construcción de templos abundan en la literatura sumeria, ya que cada jefe de ciudad tendía a relatar ante todo lo que había cumplido en honor de las divinidades. La más original de las narraciones concernientes a la erección de un templo parece ser la que contiene el *Poema de En-mer-kar,* cuyo autor ha transformado la habitual descripción de la grandiosidad de la obra, de los medios empleados en su realización y de los esplendores resultantes de su finalización, en

una especie de cuento en el que aparecen aquí y allá los principales temas del pensamiento sumerio y del que lo esencial es esto: el señor de la villa de Aratta emprende la construcción de un templo a la diosa Inanna, mientras que En-mer-kar, rey de Unug, se prepara por su parte a hacer otro tanto. Este tiene sobre su rival la ventaja de ser el hermano de la diosa y se aprovecha de ello para pedir a ésta que haga uso de su autoridad para que Aratta le envíe los materiales preciosos de los que se encuentra falto y para que haga acto de sumisión hacia él. La diosa observará una actitud que consistirá en apoyar unas veces al señor de Aratta, otras a su hermano, que quieren ambos elevar un templo en su honor. Empieza por alentar el proyecto de En-mer-kar, lo que desencadena la acción: debe enviarse un mensajero a Aratta para presentarle el requerimiento del rey de Unug. El señor de Aratta se muestra muy poco dispuesto a satisfacerlo, a pesar de la afirmación de que la diosa Inanna apoya a su hermano en esa ocasión. Busca la defensa y la réplica en los ritos mágicos que se basan en la oposición entre Kur y Gur-sag, de los que ya se ha tratado varias veces: la villa de Aratta se encuentra asociada por una especie de magia de transferencia a la gran aventura cósmica del paso del estado de Kur, ilógico y difuso, al de Gur-sag, organizado y penetrado por el espíritu. Aratta era Kur, y es en Kur donde tienen lugar las prácticas mágico-religiosas en cuestión; luego se convierte en Gur-sag y desde entonces nadie tiene nada que añadirle, nadie tiene nada que pedirle: se basta a sí misma y no tiene dependencia de ninguna otra ciudad. Sin embargo, el señor de Aratta no se detiene aquí. Añade aún la astucia a su artimaña y quiere hacer creer, por conducto del mensajero que devuelve a En-mer-kar, al rey de Unug que a continuación del abandono de su villa por Inanna, el hambre se ha declarado en ella, y que en consecuencia, si le proporciona un revituallamiento

suficiente de cereales con rapidez, consentirá en rendirle homenaje. En-mer-kar acepta el trato, pero no se fía del todo y empieza por su lado a celebrar ciertos ritos para prepararse para el torneo que no ha hecho sino comenzar. Por otra parte, ha tomado la precaución de no enviar más que una cantidad insuficiente de grano, y finalmente vuelve a pedir los materiales preciosos que le son necesarios para la ornamentación del templo que quiere edificar. El señor de Aratta, para eludir todavía la demanda de En-mer-kar, pone a éste una especie de enigma que es necesario resolver: se trata de fabricar un cetro que no sea de madera de limonero, de cedro, ciprés, ni, continuando con una larga enumeración de árboles, de ninguna madera conocida. En-mer-kar, en respuesta, hace llegar a su rival un objeto mágico cuyo poder provoca en el señor de Aratta un comienzo de arrepentimiento que no llegará hasta el final, porque recuperándose, el astuto personaje pone un nuevo enigma: reclama esta vez un perro que no sea ni blanco, ni negro, ni amarillo, ni de ningún color conocido, y este perro se batirá con el suyo. ¿Se trata entonces de un verdadero perro? Quizá, pero en ese caso será un animal dotado de características extraordinarias. Sea como sea, la nueva respuesta de En-mer-kar es doble: pide previamente un vestido que a su vez no sea ni blanco, ni negro, etc., y hace saber que él también posee un perro maravilloso al que ese vestido convendrá. Y esta vez el mensaje es enviado por escrito sobre una tableta de arcilla cargada de influencias mágicas. El innombrado señor de Aratta hace aún frente y rechaza el maleficio. Después se dirige al dios Iskur para implorar su asistencia y obtiene así el suplemento de cereales que le hacía falta. Iskur es la segunda divinidad que participa en la lucha entre En-mer-kar y el señor de Aratta. Otra seguirá en seguida: Dumu-zid, quien se alinea en el bando del rey de Unug y provoca maleficios en la villa de Aratta desencadenando una tormenta sobre

ella. La diosa Inanna los repara y se impone el fin de la rivalidad entre las ciudades y sus dos respectivos soberanos. Un último episodio antes de la reconciliación es el de la «madre» y la «joven», ilustración simbólica, verosímilmente, del mito de Kur y Gur-sag, siendo la «madre» la fuerza del mundo que ha terminado su curso y la «joven» el espíritu del nuevo mundo que se organiza. Esta alusión da un valor universal a la conclusión del relato, mostrando que ésta consiste en una exaltación del acto eminentemente importante que es la construcción de un templo: las dos ciudades, en la persona de sus soberanos, pondrán en común todos sus recursos para la mayor gloria de la diosa Inanna, para la gloria del cielo y de la tierra.

Ha llegado el momento de ver cómo esta realidad general se traducía en la conducta de la vida, cuál era su valor moral. Este viene determinado, como siempre, por la apreciación general de la marcha del mundo y de la situación de sus habitantes. Dominados por el *Me,* el hado y la *heimarmené,* los sumerios no poseían más que una noción mal definida del pecado, que no corresponde a la existente entre los adoradores de una divinidad personal, señora del mundo. La noción de pecado, en efecto, no puede tomar una forma característica y convertirse en un fenómeno moral profundo más que con el reconocimiento de una divinidad con cuya personalidad se confunda lo absoluto y cuya naturaleza permita al fiel experimentar bajo su mirada sentimientos tendentes a la más íntima unión. En Sumer, el eco de las lamentaciones proferidas por los dioses víctimas de la suerte es más potente que el de los salmos donde se buscarían sentimientos comparables a los de David, por ejemplo. Se exalta y se honra a los dioses mediante diversos tipos de ofrendas, pero la plegaria, tal como la conciben los cristianos, no era conocida por los sumerios, quienes no parecen haberse humillado muchas veces ante sus dioses

y no han dejado ninguna traza de plegaria no oficial y verdaderamente espontánea. Los representantes de la jerarquía y del buen orden social humano debían mantenerse en contacto con los seres superiores asegurando la misma tarea en la esfera superior; se mantenían en su papel, sin duda, pero se conducían como servidores y colaboradores celosos, con sentimientos viriles, y no tanto como un hijo ante un padre del que todo lo espera. El sacrificio sumerio se reducía en realidad a la ofrenda y al homenaje: no se encuentra en él el elemento expiatorio, y la idea de la «víctima propiciatoria» se halla igualmente ausente en Sumer. Algunos «salmos de penitencia» aparecen en la literatura tardía, pero la influencia semítica creciente que se advierte en ella impide considerarlos como expresiones auténticas de la conciencia sumeria. Los dioses sumerios son dionisíacos, y aun en las lamentaciones, el sentido de y el amor a la vida dominan el aspecto trágico de ésta. Sin la noción de pecado que aparece en los semitas y particularmente entre los judíos, de quienes pasará con una fuerza acrecentada a los cristianos, las nociones de arrepentimiento y de solicitud de misericordia no podían tampoco existir realmente. Seguimos ante la primacía del plano intelectual y del imperativo de la lógica y de la organización.

Existen fuerzas del mal en el mundo y varios genios y demonios pueblan el universo sumerio como todos los restantes universos humanos. La «Gran serpiente» parece ser uno de sus más temibles representantes. Esta concepción del «mal» resulta también del empirismo intelectual, sobre todo, que lleva a aceptar de una vez por todas la necesidad de equilibrar lo mejor posible las diferentes manifestaciones de la vida, buenas o malas, felices o infelices, dentro de la evolución cíclica de los mundos. La actitud adoptada ante las fuerzas del mal es análoga a la postura científica de aquella época; se asociaba a las prácticas paliativas una llamada a la inter-

vención de los dioses en la medida en que éstos constituían el contrapeso natural de esas potencias del mal y la protección más sólida contra la perturbación. Los dioses están, a fin de cuentas, tanto más interesados en proporcionar su protección, cuanto que ellos mismos se encuentran involucrados en una lucha en la que, hagan lo que hagan, no siempre están al abrigo de los golpes.

En tal contento, una idea de justicia divina no puede tampoco tomar una verdadera forma; hay por supuesto dioses que juzgan, pero siempre para mantener el buen orden cósmico, son eficientes funcionarios cósmicos. La vida en el más allá, tal como nos parece que puede ser después de la lectura de los textos de Gilgamesh y de Lil, constituye una de las corrientes particulares de que está constituido el gran río eterno de la vida cósmica. La existencia de los difuntos no parece ser objeto de definiciones correspondientes a concepciones demasiado positivas ni precisas, y la condición de esos difuntos no entra en la economía del mundo, en el orden que rige su evolución, más que de un modo muy confuso y en todo caso impredecible. Su carácter de elementos en transformación o cuyo estado escapa a una apreciación suficientemente fundamentada puede explicar el aspecto negativo de lo concerniente a la vida en el más allá.

No parece posible atribuir al mito de la edad de oro una significación que implique alguna idea de pecado y de falta. Este mito no es sino una especie de idealización poética de los comienzos de un mundo que los dioses acaban de situar en la vía de la buena organización y del orden. Esta es una tendencia que se reencuentra en diversas tradiciones y que Ovidio ha expresado tan bellamente y Lucrecio combatido con tanta energía en su rígido epicureismo.

La posición del hombre sumerio ante los dioses no posee ese matiz profundamente afectivo que se puede reconocer entre los akkadios. La solidaridad que une

—con la salvaguarda de las distancias y las consecuencias que esto implica— a dioses y hombres en su esfuerzo común, si bien puede producir algunos casos particulares, como una cierta forma de divinización de los reyes o la ceremonia del lepo? *ya/j.o<¡,* de la que se hablará más adelante, no va acompañada de una idea de mediación por parte de un ser divino entre dioses y hombres. Unicamente la posición de un creyente que experimenta el sentimiento del pecado y se siente culpable ante su dios y demasiado débil para cumplir una penitencia suficiente, que por otra parte no sitúe nada por encima del plano divino y que lo aleje así del suyo, se acomoda verdaderamente a esa concepción. El estoico griego ha recibido, gracias a su misma naturaleza y a la sabiduría de los seres superiores que son los dioses, las armas necesarias para el cumplimiento digno de su función en la tierra: realmente no tiene nada más que pedir. El budista, que sabrá modelar su vida de acuerdo con el precepto y el ejemplo de Buda, llegará a ser, con la adquisición a su vez del estado de evasión fuera del triple mundo, superior a los dioses que aún permanecen en él. Tanto el uno como el otro no cuentan más que consigo mismos. El sumerio se halla en la misma situación. El dios individual, el genio protector, existen ciertamente para él, mas el sentimiento moral no constituye la base de sus relaciones con los hombres; por otra parte, no parece que esos personajes divinos hayan favorecido con su presencia a nadie más que a los soberanos y a los más altos dignatarios, y su intervención se nota sobre todo con ocasión del cumplimiento de ciertos ritos importantes, realización de *m e* particulares, ante todo la más grande obra que pueda emprender un rey-vicario: la construcción de un templo. Lo que constituye siempre la representación de la solidaridad entre los «funcionarios» cósmicos divinos y humanos. El «dios personal» parece serlo, por lo demás, a título más que nada honorífico.

Un factor afectivo importante es necesario para la eclosión y el reinado de un sistema soteriológico: un mediador no puede cumplir su misión, que es la de acercar lo que pertenece al término inferior de la oposición (el hombre) a lo perteneciente al término superior (la divinidad), más que retirando del primero lo que es causa de la ruptura o del alejamiento, es decir, el pecado, la ofensa al segundo. Así, en el zoroastrismo, la oposición absoluta entre bien y mal conlleva la venida de un salvador sin el cual el hombre permanece impotente; el judaismo post-exflico recibió la influencia del zoroastrismo y las vicisitudes padecidas por los hebreos durante los últimos tiempos de su historia acentuaron y exaltaron el poder de ese salvador, que adquirirá una intensidad particular en el cristianismo. En cambio, la posición general que se manifiesta, ciertamente con importantes diferencias pero sobre el mismo plano de un cierto agnosticismo metafísico, de una ley de la necesidad y de etapas cíclicas del universo, entre los sumerios, los griegos y los extremo-orientales es la de la salvación a través del conocimiento. En Sumer se puede reconocer constantemente el lugar otorgado al hombre de ciencia, al sabio prudente, y las virtudes propiamente intelectuales se aprecian por igual en los dioses y en los hombres. El soberano dotado de entendimiento ha recibido el mejor presente de los dioses, el que le permitirá representarlos con la mayor dignidad y eficacia en la tierra.

La inteligencia representa también la mejor arma contra las fuerzas del mal. Si bien entre los sumerios y sus vecinos semitas existen diferencias de mentalidad religiosa y de posición general del espíritu ante los problemas fundamentales planteados por la vida, lo cierto es que todos pueden encontrarse igualmente animados por sentimientos y concepciones del mismo orden: todos consideraban que sus dioses les protegían y les aseguraban la victoria sobre sus enemigos, que lo eran también de los

dioses. En todos los tiempos, ese comportamiento ha formado parte de los medios por los que se expresa y se desarrolla la voluntad de poder de un pueblo, y jamás la humanidad, a lo largo de su historia, incluida también nuestra época, ha dejado de recurrir a él.

La «divinización» de los reyes, si bien se encuentra por igual en los dos grupos, es más exactamente una realización de los akkadios que de los sumerios. Esta elevación al panteón no alcanzó nunca las proporciones que caracterizaron el culto de los soberanos en Egipto, ya dioses por su propia naturaleza, y el rango que los reyes sumerios obtuvieron entre los dioses' fue siempre modesto y hace pensar a menudo más en una exaltación que en una verdadera divinización. El rey difunto se convierte en un *e n,* un «señor», y continúa con medios acrecentados su obra de colaboración con los dioses en cuya esfera se halla situado. El fundamento de esa sobrevaloración de la persona y de la obra del soberano es también aquel en que se apoya toda la actividad de los seres divinos y humanos: la cooperación estrecha en el esfuerzo para el mantenimiento del buen orden en el mundo. El buen obrero que ha sido el rey sobre la tierra recibirá su recompensa en la esfera superior, pero no hará más que continuar su acción con mayor eficacia. Esta situación no deja, por lo demás, de tener cierta correspondencia con la del santo católico o la del *Pratyekabuddha,* con la profunda diferencia, sin embargo, en lo concerniente al primero de esos dos términos de comparación, de que es en el marco de un absoluto sin forma ante el cual los dioses llevan una vida que no es apenas más que una amplificación de la de los hombres, donde se inscribe la «divinización» de los soberanos sumerios, la cual, una vez más, presenta por eso mismo una menor dificultad.

Es siempre desde esta óptica particular bajo la que conviene considerar el matrimonio divino, del que se ha

hablado anteriormente. Este encajaba en el marco de una celebración más general: la de la importante fiesta de año nuevo. El tema esencial para el pensamiento sumerío era el de la organización de un mundo naciente. Se trataba, a partir de un mundo que se acaba, simbolizado por una inversión de la jerarquía social durante el transcurso de esa fiesta, de «fijar los destinos», las determinaciones que situarán a cada uno y a cada cosa en la vía correcta, a semejanza de lo que hacen los dioses en la realidad de la evolución del universo. Evocación solemne de la obra capital de los dioses y afirmación de la asociación de los hombres a esa obra. La hierogamia en la que el rey se unía simbólicamente a la diosa ilustra también, de manera más íntima, la soldadura entre el plano divino y el plano humano y su necesidad para asegurar la plenitud de las manifestaciones de la vida, siendo prodigadas la fertilidad y la abundancia por la gran corriente de la vida cuando los seres que representan el espíritu racional velan por su devenir. Todo esto suponía también quizá una búsqueda del máximo de seguridad posible contra los movimientos imprevisibles e imparables del gran *Me,* de la *heimarmené,* tanto más temible por cuanto que el desorden sobre la tierra le ofrecería un terreno propicio.

Las preocupaciones habituales, los principios generales por los que se regía la sociedad sumeria aparecen también bajo una forma popular y a menudo humorística o crítica en colecciones de sentencias, dichos y proverbios, tales como los que presentamos a continuación:

Aquel que marcha según lo que está cerrado es un engendrador de vida.

Al daño ocasionado por su propio dios, no se le conoce remedio.

La propiedad (de una cosa) es un pájaro que vuela y que no encuentra residencia.

Cuando la facultad de pensar es vasta, el lama (un genio bueno) coloca en ella la eficiencia.

Si el pobre va a morir, ¡ojalá pueda no revivir! Cuando tiene pan, no tiene sal; cuando tiene sal, no tiene pan; cuando tiene gazi (una especia), no tiene carne; cuando tiene carne, no tiene gazi.

En la villa donde no hay perro guardián, es el zorro quien hace la ley.

A aquel que profiere una maldición, no se le debe devolver la maldición. Mas a aquel que devuelve una maldición, con una maldición será contestado.

Un juicio fundado, eso existe; una maldición fundada, eso no existe.

Sigue tu fortuna y regocija a tu madre. Sé activo y regocija así a tu dios.

Ante la boca (hambrienta) de un pobre, no se debe recibir (uno mismo) cualquier cosa.

Un escriba que no posee el don de captar el «interior» (el sentido profundo de un texto), ¿de dónde podría venirle la capacidad de transcribir?

Di una mentira, después di una verdad: todos creerán que es una mentira.

El gala (un sacerdote) se rasca su trasero (después), se dice: «no debo dañar algo que pertenece a la diosa Inanna, ¡mi Señora!»

Es alegremente como se encuentra una cosa, (peroj tristemente como se pierde (no hay que ligarse demasiado a los bienes materiales).

La felicidad es una embriaguez, el sufrimiento un camino (hacia la sabiduría).

El hombre fuerte (físicamente) vive (de la vida material), el sabio brilla.

Aquel que posee bienes es su esclavo; aquel que nada tiene es señor de sí mismo.

La casa que ha construido un justo, un malvado la ha destruido (golpe de suerte).

4. LA EXPRESION CONCRETA DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

El panteón

Un mundo recién llegado a la organización, cuando el Kur se ha convertido en Gur-sag, está dirigido por un grupo de dioses principales provistos de atribuciones definidas, a cuyo alrededor gravitan numerosas divinidades secundarias que representan en conjunto un sis-

tema administrativo y conservador del orden, sobre el que se cree modelar su equivalente humano. Una tríada de grandes dioses domina el panteón sumerio: An, En-lil y En-ki, el primero de los cuales sobrepasa aún a los otros en dignidad. Los dominios respectivos de esos tres señores del universo corresponden a los tres estadios cósmicos: el de más arriba, los cielos en los que reina An; el que se sitúa abajo, la tierra, dominio de En-lil, y finalmente el que constituye el fundamento (ya veremos en qué consiste ese fundamento) de los otros dos y del que En-ki es el señor.

El nombre An significa, por otra parte, «Cielo», y el signo que representa a ese término es la estrella, emblema que precede los nombres divinos, salvo precisamente An, que es el «alto» por excelencia. Este reside en el tercer cielo, el más alto. Y los sumerios, pueblo de espíritu sistemático y calculador, incluso burocrático, que otorgaba coeficientes de su valor respectivo a las divinidades, atribuyeron al gran dios An el número sesenta, base del sistema de cálculo sumerio. Dado que el doble aspecto de masculino y femenino, de fecundante y fecundado, se encuentra intensamente presente en el pensamiento filosófico-religioso de los sumerios, cada personalización de las fuerzas de la esfera divina recibe su pareja femenina, su paredro, que en este caso, y aunque su nombre permanece dudoso (se la encuentra designada también, mas no siempre, con el mismo término de An), pudiera ser la tierra; se conoce la oposición complementaria en general que se encuentra en diversas religiones entre el cielo fecundante y la tierra fecundada, pero hay que remarcar que este paredro del rey de los dioses no poseía más que una personalización de lo más borrosa y que existía otra pareja divinia soberana de la tierra.

Es posible que el término *a n,* representado por una estrellaba pesar de que la estrella lleve otro nombre, haya contenido también una idea de cielo estrellado, lumi-

noso, de luz difundida por todo el cielo. Esta idea sería análoga a la que expresa el término latino *deus,* cuyo sentido primitivo es el de «luminoso». Por lo demás, los dioses del cielo son los dioses de la luz.

El lugar de culto más antiguo del dios An era Unug (Uruk), la ciudad del héroe Gilgamesh, cuyo gran santuario era el E-An-na, «Templo de An».

El segundo en orden de importancia de los grandes dioses es En-lil. También él, como cada divinidad de primer plano, recibe un coeficiente numérico, y en su caso se trata del número cincuenta. Su nombre significa «Señor del aire». El término *lil* puede tener el sentido de «aire», de «viento», de «tempestad», como también quizá de «tierra», «llanura». Por otro lado, el mundo en el que viven los hombres era concebido como una montaña que se elevaba hacia los cielos. El dios reside en la cima de esa montaña v a menudo se le denomina a él mismo «Gran monte». No se puede entonces considerar sorprendente el hecho de que este soberano del mundo medio hava recibido el nombre de «Señor del aire», puesto que residía en medio de los vientos y de las tempestades y que el término *k i* designaba no sólo la tierra, sino también y fundamentalmente aquella que sirve de base, de asiento, como se verá con el siguiente dios, En-ki, quien preside la vida de las regiones situadas por debajo de la montaña terrestre. Además, la atmósfera es la primera condición de toda vida sobre la tierra; junto con la luz, está ausente de las partes inferiores del universo; constituye el elemento que se extiende entre los cielos y la tierra y el aliento de ésta. En resumen, del mismo modo que el gran dios An expresa, en la parte más inmaterial del cielo, la luz, el dios En-lil lo hace con respecto a la parte correspondiente de la tierra, es decir, el aire, camino de los lazos espirituales entre esos dos estadios del cosmos. El dios En-lil poseía el terrible aspecto de un guerrero y de un legislador im-

placable. Es él quien en la sociedad de los hombres se ocupa de mantener el buen orden y quien castiga sobre todo a aquellos cuyas artimañas presentan el peor de los peligros para la marcha por la vía correcta, sin baches ni rodeos: los destructores de las medidas adoptadas por los soberanos en virtud de los decretos, los *m e* particulares, pronunciados bajo la inspiración de los dioses. Cuando éstos, descontentos de la conducta de los hombres, se reunieron y decidieron provocar el diluvio, fue debido sobre todo a la instigación de En-lil. Este diluvio corresponde aproximadamente, a escala cósmica, a lo que en el lenguaje político actual se denomina una «purga», después de la cual un nuevo comienzo llevará a la humanidad purificada hacia un desarrollo armonioso de su destino, hacia una «cima» después de un «declive» y antes de otro «declive», y así hasta el infinito.

El lugar de culto del dios En-lil era principalmente la ciudad de Nibir (la Nippur de los akkadios), con su templo, el E-kur (templo de la montaña). A propósito de este vocablo, hay que notar que *kur,* cuando no se encuentra en oposición con *gur-s a g,* puede significar simplemente «montaña», pero la idea de «no organizado» a menudo permanece; así ocurre en la designación de países extranjeros por el término *kur,* que se distingue de *kalam,* «país (por excelencia)» = «Sumer». este *kur* implica que los países en cuestión, tenidos por inferiores, bárbaros, infieles, no son aún más que unos recién iniciados. En el caso de dios la intención aparece menos clara: ¿quizá la elección del término *kur* indica que En-lil es señor del mundo desde sus orígenes?

La diosa paredro del dios En-lil es Nin-lil, cuyo nombre es el femenino del suyo y cuya personalidad es tan incolora como la de la diosa An.

El tercer personaje de la tríada es el dios En-ki, señor no exactamente de las aguas, como se dice a menudo, sino del fundamento de los otros dos mundos. Así

su nombre, «señor de la tierra», resulta explicable: la «tierra» es el «suelo», el «asiento», y consiste en un vasto océano subterráneo cuyo fondo es el primer estrato de la tierra inferior, siendo el segundo y último el dominio al que descienden los difuntos. Este abismo marino y los dos estratos de la tierra inferior constituyen sin duda el reino del dios En-ki, lo que justifica su apelación. La región donde se sitúan los difuntos estaba gobernada por otro dios, Nergal, pero éste no aparece más que tardíamente, y en todo caso, si figuraba en el origen, no podía hacerlo más que como un adjunto de En-ki. Se sabe lo que llegaron a ser en Egipto, y después en el mundo mediterráneo, la personalidad y el culto de Serapis, pero eso ocurrió muy tarde en este país, donde absorbieron incluso la personalidad y culto correspondientes de Osiris.

El número de En-ki es cuarenta, su diosa paredro Nin-ki, cuyo nombre y personalidad no representan, como en los dos casos precedentes, más que un reflejo que significa que en el principio divino en cuestión el aspecto femenino existe al lado del aspecto masculino. En Eridu se encontraba el gran templo del dios En-ki, el E-ab-zu, «templo del Ab-zu», es decir, del océano subterráneo.

Si se examina ahora la tríada en su conjunto, se ve que el gran dios An es el señor supremo: el mundo superior personifica la potencia divina y la luz del estado superior. Menos individualizado, el soberano del Olimpo sumerio entraba más raramente en contacto con los hombres y sus relaciones con ellos son menos aparentes en las manifestaciones del culto y de la vida religiosa. El dios En-lil, como se ha visto, conducía la gran obra según la reflexión sumeria: velaba por el cumplimiento de las medidas que mantienen la sociedad humana en el buen orden y la buena fe. En cuanto al dios En-ki, encarna la virtud suprema y la condición de toda vida verdadera: la inteligencia en el dinamismo, la precisión, el equilibrio

y la armonía de su uso; también la floración de sus creaciones, su utilidad incomparable en la colaboración entre dioses y hombres, de la que ilustra el rasgo común. Si En-lil se afana en provocar un diluvio, En-ki aconsejará a un justo para que construya un arca en la que hará subir representantes de todos los seres animados y así podrá repoblar el mundo. Junto a la severidad del primero reina la benevolencia del segundo, doble aspecto de la faz que el mundo divino presenta a los hombres.

Una segunda tríada comprende divinidades astrales: los dioses Zu-en, quien tiene por símbolo la luna; Ud, quien tiene por símbolo el sol, y la diosa Inanna, cuyo signo es la estrella de la mañana, Venus. Estos astros son para los sumerios la ilustración de su concepción del mundo: los tres se mueven siguiendo ciclos regulares que sirven para medir el tiempo y sus revoluciones se reproducen sin fin: así va la marcha de los mundos según el eterno retorno; el sol y la luna contribuyen a la conservación y al orden del mundo, puesto que el primero es la condición de la vida y la segunda posee unas fases aún más evocadoras del nacimiento, del apogeo, del declinar tras el renacimiento, así como las influencias que desde siempre se le han atribuido. Las tres divinidades formaban en conjunto una segunda manifestación, más particular y más precisa, de la luz. Esta se halla enteramente contenida en el gran dios An, vasto como el firmamento estrellado, pero adopta figuras individuales y más próximas a la tierra de los hombres mediante la delegación de una parte de su radiación, en sí misma eterna, a los astros del cosmos presente, entre los cuales los principales son la luna, el sol y la estrella Venus, para los sumerios en ese mismo orden. Por este motivo, mitológicamente, An es el padre de Zu-en y de Ud. Este último es a veces considerado, sin embargo, como hijo de Zu-en, el mismo título que Inanna, que se convierte de este modo en su hermana. Estas sucesivas materiali-

zaciones de la luz original reciben como exponente, dentro de la clasificación universal de los valores, las cifras treinta (Zu-en), veinte (Ud) y quince (Inanna). Hay que subrayar aquí también que los sumerios, pueblo de mentalidad objetiva, atribuían un valor absoluto a esa clasificación.

El dios Zu-en lleva también el nombre de Nanna. El primer nombre (con sus dos elementos en el orden pregenitival, el más antiguo, el orden *rectum-regens:* «saber-señor») significa «señor del conocimiento»; el segundo, que presenta sin lugar a dudas uña alteración fonética, está formado quizá también de *e n,* «señor», reducido a «, y seguramente de *a n,* «cielo», seguido de la partícula de genitivo *-a* (construcción habitual), lo que da, pues, «señor del cielo». Es de notar también que el nombre de Nanna se escribía, según un procedimiento utilizado sobre todo en sumerio para designar ciertas funciones o atribuciones, *s e ski,* que quiere decir «hermano de la tierra» y que puede ser comprendido desde distintos puntos de vista. La luna es el astro que en el cielo proporciona mayor número de imágenes al hombre: por sus fases constituye tanto una lección del eterno retorno como un instrumento de cálculo del tiempo; por las diferentes formas que puede adoptar, ilustra el poder de los dioses; aparece tan pronto como los cuernos, símbolo del poder, signo que las divinidades llevan sobre sus tiaras, tan pronto como círculo perfecto, cual corona de los señores del cielo. La luna creciente representaba también la barca que recorre los cielos en un viaje sin fin o el arma con la que el dios lucha contra las potencias del mal, es decir, las fuerzas perturbadoras del buen orden cósmico. Esta lucha se encuentra ilustrada por los eclipses, que son presentados mitológicamente como el ataque de los siete demonios contra el «señor del conocimiento». Esta lucha se reproduce periódicamente: la lucha en el universo es eterna, y por debajo del destino los mante-

nedores de la buena marcha del mundo deben defenderse sin cesar contra las arremetidas del caos que acaban por vencer antes de ser a su vez vencidas con el nacimiento de un nuevo mundo, como una luna nueva, tras la pasada luna. El simbolismo lunar se aplica a toda evolución cósmica: «el héroe poderoso (Gilgamesh) ha hecho, al igual que una luna nueva (marca el paso de una fase a otra), atravesar un umbral (a los difuntos)». «Como a la luna (que se renueva), que (tal o cual dios) añada a mi vida», dicen a menudo los reyes.

La diosa paredro de Zu-en es Nin-gal, «Gran Dama», cuya personalidad es tan vaga como su nombre. El gran lugar de culto del dios es Ur.

El dios Ud o Utu es considerado, en la religión sumeria tanto como en todas las otras religiones en las que el sol ocupa un lugar de importancia, como el dispensador de toda posibilidad de vida, lo que, por lo demás, es un hecho evidente. El mismo término de *ud* se utiliza para designar el día en tanto que período de tiempo y que luz del día, e incluso a veces para designar la luz intelectual, la inspiración. El sol es también un elemento fundamental de la alegría de vivir y de la fuerza de vida en la naturaleza. Todos buscan el amparo de su claridad, pero, por el contrario, los espíritus de los difuntos que vagan a veces sobre la tierra, e igualmente los demonios, no pueden soportarla. Los malhechores no la estiman demasiado, ya que es la sombra la que favorece sus acciones y su fruto. El dios Ud, señor de la más potente luz que permite distinguirlo todo, fue, pues, con toda naturalidad, considerado como el gran justiciero, aquel cuya mirada escruta el corazón como los rayos de su astro registran todos los rincones. Este se representaba en forma de disco o de una rueda radiante, mas con los rayos interiores yendo del centro hacia la circunferencia y lo más frecuentemente por grupos de cuatro. El sol, cuando

se Je consideraba el astro que se levanta, recibía el nombre de Babbar (por *b ar-b a r,* «muy brillante»).

También el dios Ud está provisto de una diosa paredro, cuyo resplandor se halla lejos de recordar el suyo. Esta divinidad sin relieve lleva el nombre de A-a, difícil de interpretar si es que es realmente sumerio, ya que *a* representa las ideas de «agua» (fuente de vida), «crear», «creador», «progenitor», etc. Dos ciudades celebraban principalmente el culto del dios: Ararma y Zimbir.

La personalidad de la diosa Inanna es una de las mejor marcadas y más fuertes del panteón sumerio. Parece simbolizar en ella, aunque únicamente femenina, los dos aspectos del comportamiento exigido por la naturaleza misma de la vida en su eterna expansión: la lucha para el hombre, la reproducción para la mujer. Inanna es una diosa guerrera de la que los himnos magnifican la valentía y el ardor en el estrépito de los combates. Era también, a pesar del relativo silencio de los textos a ese respecto, la señora que favorecía la perpetuación y la expansión de la vida y de la fertilidad. Pero no hay motivo para pensar que bajo ese último aspecto haya podido ser una especie de cortesana celeste que no dan a conocer más que los textos akkadios en los que se asimila Inanna a la diosa semítica Istar, cuyas aventuras amorosas son bien conocidas.

La diosa Inanna se halla asociada al dios Dumu-zid. Ya se ha hablado anteriormente de «el descenso de Inanna a la tierra de los difuntos» con suficiente amplitud para que aquí no se vuelva sobre ello más que para recordar de modo más general su profundo sentido. Fuerza de vida plena por excelencia y diosa de la luz, Inanna se opone a la vida larvaria y a las tinieblas inferiores y confiere, mediante su paso por el estado de muerte, algo de su naturaleza al dios Dumu-zid para que éste pueda ser no sólo un dios que muere, sino también un dios que renace.

Es en la ciudad de Unug donde se encontraba el gran templo de Inanna, el E-an-na, «Morada celeste».

Se celebraba a muchas otras divinidades en las diversas ciudades sumerias. Las principales de ellas son: Nergal, soberano del mundo inferior, el mundo de los difuntos, esposo de Eres-ki-gal, la hermana de Inanna; Iskur o Mir, señor de la tempestad; Nin-urda, el «señor del cobre», *deus faber* por una parte, como su nombre indica, y dios guerrero, héroe del Olimpo sumerio. Bajo ese último aspecto no hace mucho más, por otro lado, que retomar la figura del gran dios de la ciudad de Lagas, Nin-gir-su, quien es además protector y animador de la vegetación y cuya diosa paredro es Ba-u, en cuyo honor tenían lugar las ceremonias de año nuevo. La diosa cuyo nombre se pronunciaba Nazi o Nanse (probablemente variedades dialectales) era la patrona de los habitantes de las aguas dulces; la diosa Nidaba, la de la escuela y la de los escribas, la inspiradora de la actividad intelectual; adquiere también una naturaleza de divinidad campestre. La diosa Gula, otra divinidad favorable a la ciencia, protegía a los médicos.

Esta mitología coexistía con la enseñanza profunda sobre la naturaleza y el sentido del cosmos y de los grandes problemas que el hombre se plantea ante sí mismo y ante la realidad, tal y como coexistía la de los griegos con su filosofía y el mundo de los dioses y la de los genios, la del budismo, con una de las más penetrantes concepciones existentes sobre la vida, puesto que una vez más esas personalizaciones de las diversas fuerzas o de abstracciones no se confundían en ningún caso con lo absoluto.

El clero y el culto

No es nada fácil establecer una jerarquía exacta entre las categorías, numerosas y no siempre bien definidas

por los textos, del clero sumerio. Esta jerarquía ha variado, además, en ciertos aspectos según las ciudades y según las épocas. Lo que se puede decir legítimamente puede resumirse en la siguiente descripción: el sacerdote de rango más elevado llevaba el título de *e n,* «señor». La entronización de dicho pontífice constituía un acontecimiento lo suficientemente destacado para que sirviese para designar un año, según el método sumerio que establecía las fechas ya fuese en relación con tal o cual año del reinado de un soberano o en relación con un acontecimiento notable. El jefe de la ciudad podía tomar así el título de *e n* del dios de su ciudad. El *s a n g a* reunía las funciones de sacerdote de alto rango y las de administrador de los bienes del templo en que servía bienes en general considerables, consistentes sobre todo en dominios en los que trabajaban un gran número de personas remuneradas según el tipo de empleo, el sexo y la edad (en el caso de los niños). Se encontraba, en lo que respecta a este segundo cargo, bajo la dependencia directa del jefe de la ciudad. El *sabrá,* al margen de sus funciones eclesiásticas propias, era el sustituto del *s an ga* en tanto que administrador. El *i si b* era un sacerdote que celebraba las ceremonias de encantamiento y de conjuración, los exorcismos, purificaciones y libaciones; el *u r i-g a l* parece haber ocupado un lugar importante, pero no es conocido más que por los textos akkadios, habiéndose perpetuado su función en la sociedad asirio-babilónica. El *gudug* o **í *U*** *d u g* realizaba las unciones y estaba igualmente encargado de funciones administrativas. Venían todavía a continuación los chantres *(gal a),* los adivinos *(e n-s i)* y algunos auxiliares de menor importancia. Existían asimismo sacerdotisas, entre las cuales cabe mencionar la *n i n-d i n gi r,* «señora del dios», y la *Me,* por boca de la cual la diosa hacía oír sus lamentaciones.

No parece que se hayan edificado los templos, morada

de los dioses, siguiendo siempre el mismo plano. Construidos en ladrillo, no han resistido, como los monumentos en piedra de Egipto, los asaltos del tiempo. Su parte principal más notable era la torre de pisos y su «santo de los santos», un lugar denominado *g i-g u n* que únicamente los sacerdotes podían ver.

De entre las fiestas que tenían lugar, la principal era la de año nuevo, de la que se ha hablado más arriba. Las restantes se celebraban en honor de las diversas divinidades y consistían esencialmente en procesiones en las que se transportaban las estatuas de los dioses y en ofrendas de productos de la tierra, de alimentos, de perfumes y de animales de los que todos o parte eran sacrificados. Se hacían también ofrendas a los muertos. Muy verosímilmente existían también ritos de comunión, en los que se suponía que el fiel recibía el cuerpo de la divinidad, pero sin que se diga cómo. El culto propiamente dicho comprendía plegarias y cánticos acompañados por las músicas de orquestas sorprendentemente ricas y perfeccionadas desde las épocas más antiguas, en las que figuraban en particular el arpa, la lira, el tímpano, la cítara y diversos tipos de flautas y de tamboriles.

El jefe de la ciudad era al mismo tiempo el representante del dios sobre la tierra y por tanto también el jefe religioso. Como tal presidía y participaba en la erección de los templos. Se esforzaba en toda su actividad civil y religiosa por obrar en colaboración estrecha con los dioses, a los que consultaba o que le favorecían con sus apariciones, como en el caso del célebre Gu-de-a, rey de Lagas, y velaba a fin de que todo estuviera perfectamente organizado y orientado para que la tierra de los hombres constituyese una digna pareja del mundo de los dioses. La misma vida familiar del soberano era concebida como paralela a la de la familia divina.

Un elemento importante en la concretización de la ac-

titud religiosa sumeria lo constituye la estatua. Soberanos y grandes personajes gustaban de colocar su estatua en los templos, a fin de que ella se mantuviese siempre en su lugar y los sustituyese en su ausencia, puesto que debía continuar representándolos cuando hubiesen abandonado este mundo. La estatua lleva un nombre que expresa su función: solicitar vida para aquel a quien representa: vida que le permitirá continuar cumpliendo su misión durante el máximo de tiempo posible. Se ha señalado ya en diferentes ocasiones que el pensamiento sumerio presentaba un carácter de objetividad que lo llevaba a considerar la figura del mundo conforme al ejercicio de sus categorías como real y determinante, y también en este dominio se constata que dicho pensamiento sumerio se sitúa en un plano análogo al del pensamiento chino. A propósito de este tema, Marcel Granet escribe:

> **El hombre y la naturaleza no forman dos reinos separados, sino una única sociedad. Tal es el principio de las diferentes técnicas que reglamentan las actitudes humanas. Es gracias a una participación activa de los humanos y por efecto de una especie de disciplina civilizadora como se realiza el orden universal.**

Esta es también la interpretación sumeria de la relación entre el yo y el mundo.

Así, en lo concerniente a la estatua, la necesidad y la conformidad con el orden natural de su función aparecen en las incripciones que porta. Como en el caso de la estatua de la diosa Nin-tud, que dice: «La señora que en el cielo y en la tierra fija los destinos, la diosa Nin-tud, madre de los dioses, extienda la vida de Gu-de-a, quien le ha construido un templo.» En efecto, no se dice: «Pueda extender...», más bien «extienda», ya que es algo que se inscribe en el conjunto de todas aquellas cosas sobre las que reposa el buen orden y la buena marcha del universo.

El problema de las estatuas presenta un doble aspecto:

el primero es de orden artístico, plástico, y sus datos son simples: la forma proporcionada a la materia determina la naturaleza y crea su vocación. Un ejemplo extremo es el de los dioses, quienes a partir de arcilla o de otro material fabrican los seres a los que insuflan la vida. De este modo, la estatua sumeria, que a menudo era la del príncipe en favor del cual oraba, concretiza a ese príncipe en su naturaleza de aliado fiel y respetuoso de los dioses. El segundo aspecto es de orden más espiritual: el principio de vida es transportado en diversos soportes orgánicos. La forma adoptada por los difuntos dentro de su dominio debía ser diferente de la que habían poseído cuando eran seres vivientes: la alusión que se hace en la epopeya de Gilgamesh al «vestido de plumas» que les cubre, así lo hace pensar, y por otra parte, como se ha visto anteriormente, los sumerios admitían al parecer, al menos en un cierto marco verosímilmente colectivo, las vidas sucesivas. En esas condiciones es menos sorprendente el ver considerar también las estatuas como una especie de dobles funcionales de seres humanos e incluso divinos, ocupando un lugar en esos universos en los que todo se rige por el buen funcionamiento de los elementos que los componen. La importancia de la estatua en la vida religiosa se ve también esclarecida por las listas de terribles maldiciones que amenazaban a todos aquellos que en épocas venideras osasen mutilarlas o romperlas.

Al término de esta visión general, no se puede pasar en silencio sobre la cuestión de los sacrificios humanos. Ningún texto sumerio hace nunca la menor alusión a ellos. El único testimonio a invocar en favor de su existencia es el famoso descubrimiento de los soberanos enterrados con su corte en las tumbas de Ur de la época arcaica. Es cierto que los animales enganchados a los carros fueron muertos y puede que la suerte de los esclavos que les acompañaban no fuese distinta. Por el

contrario, resulta más difícil pensar que los dignatarios de Ja corte fuesen tratados de la misma manera, costumbre que, por otra parte, hubiese convertido los honores de su posición en muy azarosos y dudosamente deseables, y parece más plausible considerar que voluntariamente desearon permanecer a su lado en su nueva etapa. Existen ejemplos de esta fidelidad más allá de la muerte incluso en nuestro siglo.

Raymond JESTIN

BIBLIOGRAFIA

Hasta una época aún poco alejada, los asiriólogos e historiadores que escribían sobre las religiones de Mesopotamia no hacían ninguna distinción entre las construcciones sumeria y akkadia. Esta actitud, natural al principio, más cómoda en todo tiempo, pero indefendible científicamente, ya se ha abandonado en la actualidad. Del mismo modo que la lengua sumeria es enteramente diferente de la lengua akkadia, la mentalidad de los sumerios se halla muy alejada de la de los asirio-babilónicos y la de los semitas en general. Y la forma de estudio de esas lenguas, cada una por separado, debe aplicarse asimismo en el dominio de las religiones. Tanto en un caso como en otro, claro está, no se trata de examinar lo que pertenece a una sin preocuparse de lo que pertenece a la otra, y más aún en el caso de los sistemas teológicos, puesto que la larga coexistencia de los pueblos, más tarde su fusión progresiva, han dado lugar a recíprocas influencias, a menudo tales en lo que concierne a las ideas, que no siempre resulta fácil determinar el origen.

OBRAS QUE TRATAN COMO UN TODO LAS RELIGIONES SUMERIA Y AKKADIA

Edouard DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* col. «Mana», París, 1945.

E. O. JAMES, *The Ancient Gods,* Londres, 1960.

Morris JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* 3 vol., Giessen, 1905-1912.

Alfred JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur,* Berlín, 1929.

Bruno MEISSNER, *Babyloniens und Assyriens,* tomo II, Heidelberg, 1925.
Hartmut SCHMOCKEL, *Kulturgeschichte des Alten Orients,* Stuttgart, 1961.
Nikolau SCHNEIDER, «Die Religion der Sumerer und Akkader», en Franz König, *Christus und die Religionen der Erde,* Viena, 1951. Hay traducción castellana.
Obra más general, diversos artículos en: *Reallexikon der Assyriologie,* en curso de aparición desde 1928, Berlín.

OBRAS SOBRE LA RELIGION SUMERIA

Charles F. JEAN, *La religion sumérienne,* Paris, 1931.
Alfred JEREMIAS, «Der Kosmos von Sumer», en *Der Alte Orient,* 32, I, 1932.
Raymond JESTIN, «L'esprit religieux sumérien dans son cadre», en los *Mélanges Isidore Lévy,* Bruselas, 1955.
Samuel NOAH KRAMLR, *Sumerian Mythology,* Filadelfia, 1944.
— «Sumerian Theology and Ethics», en *Harvard Theological Review,* XLIX, I, 1955.
— «The Sumerians», en *Religion,* pp. 112-165, Chicago, 1963.
Paul GARELLI, «Les conceptions religieuses sumériennes», en *Le Proche-Orient asiatique, des origines aux invasions des peuples de la mer,* Paris, 1969, pp. 288-301.

IV. La religión babilónica

1. LA FASE BABILONICA

No existe una religión babilónica independiente de la sumeria. Respecto a la religión de la antigua Mesopotamia únicamente subsisten dos clases de testimonios, redactados los unos en sumerio y los otros en babilonio, o bien, como suele decirse hoy en día, en akkadio, vocablo que permite designar con un solo término los diversos aspectos, sucesivos o locales, de la lengua semítica propia de dicho país. Puesto que en su mayoría los documentos sumerios son o bien anteriores a los akkadios o bien procedentes de fuentes presumiblemente anteriores, sí que es posible hablar de dos fases de una misma religión, siempre que se recuerde que los documentos escritos en la lengua antigua siguieron siendo hasta el final muv numerosos y tuvieron una importancia fundamental incluso en el seno de la propia religión babilónica.

Cuando se intenta trasladar dicha distinción lingüística al plano de las razas o de las ideas es cuando comienzan las dificultades. De acuerdo con ciertas representaciones figuradas, se supuso durante largo tiempo que sumerios y akkadios correspondían a dos tipos físicos claramente diferenciados; pero los diversos criterios formulados en ese sentido ya no se aceptan hoy día o se interpretan de otro modo. Tampoco se acepta ya que se produjera un conflicto abierto entre dos poblaciones, de resultas del cual una de ellas tuvo que someterse tras haber ejercido el poder durante largo tiempo.

En la medida en que los orígenes mesopotámicos puedan inferirse a partir de una documentación insuficiente, hoy se imaginan más bien de otro modo. Originariamente el país, e incluso una zona sensiblemente más vasta, debió ser ocupado por una población sin duda autóctona, pero a la que sólo conocemos por ciertos productos de su industria. A juzgar por los numerosos elementos de la nomenclatura posterior, no justificados por la etimología sumeria o akkadia, sería a esa población a la que se debería la agricultura de base y, ya, la concentración urbana, y por consiguiente, según la topografía dibujada por dicha concentración, el esquema fundamental de la red de irrigación artificial. En cualquier caso, generalmente se admite que casi todas las grandes ciudades, tanto las del norte como las del sur, tienen desde esta época nombres que conservarán y que no son sumero-akkadios.

A principios del tercer milenio a. C. aparece la escritura, que gradualmente se hará cuneiforme. Desde que se tiene la posibilidad no solamente de entrever, gracias a sus pictogramas, el sentido global de los primeros textos, sino también de leerlos, se constata que son súmenos. Por ello parece probable que los sumerios, si no inventaron por sí mismos tal escritura, por lo menos la importaran a Mesopotamia, cuya civilización material por la misma época parece transformarse y restringir su área. Por otra parte, si bien los sumerios no inauguraron los templos elevados, les dieron un desarrollo tal que éstos no dejaron de llevar nombres tomados de su lengua.

Desde aquellas épocas tan remotas, sin embargo, la cultura mesopotámica no se redujo a un ***téte-a-téte*** entre los autóctonos hasta hoy anónimos y los sumerios recién llegados. En efecto, ya entonces aparece un tercer factor que a juzgar por su lengua puede ser llamado semítico. La tradición dinástica guarda su recuerdo desde los pri-

meros reyes posteriores al diluvio de Mesopotamia; la arqueología confirma el dominio en los confines septentrionales de Mesopotamia de príncipes semitas muy antiguos; finalmente, la lingüística nos muestra que el viejo sumerio posee, procedentes de una lengua próxima a la akkadia, si no de ésta misma, términos tan importantes como aquellos que designan al esclavo y al hombre común.



Fig. 5. Mesopotamia.

Si bien ya no se cree en un largo conflicto armado entre los pueblos que respectivamente hablaban una y otra lengua, tampoco se niega que debía existir entre ellos una cierta oposición y rivalidad, si tenemos en cuenta la violencia y las consecuencias de ciertos giros históricos. Según parece, los sumerios llegaron en bloque a Mesopotamia; los semitas, por el contrario, cuya cuna o la última etapa de cuyas migraciones debían estar más cerca o menos separadas por obstáculos naturales, se fueron infiltrando progresivamente, con ciertas olas más marcadas, aquí **y** allá, que poseen sus características propias. Es así como se explica que el segundo elemento, alimentado sin cesar, llegase a sumergir más que a vencer al otro, desgajado de su origen.

Ese giro decisivo tradicionalmente se asocia, en la leyenda y en la historia, al nombre de Sargón de Agade. En efecto, con esta figura pionera se abre una nueva era, marcada a la vez por el renacimiento de la expansión mesopotámica y por la aparición del akkadio en las inscripciones oficiales, en el corazón mismo del país. Esto en modo alguno significa que desaparezca el sumerio: prácticamente es casi la única lengua en uso bajo la tercera dinastía de Ur, la cual enseguida vuelve a tomar la supremacía. Por otra parte, las inscripciones de Agade son bilingües, y de hecho inauguran un bilingüismo que durará más de dos mil años.

«Las dos lenguas de que dispone un individuo [bilingüe] no están a un mismo nivel: una de ellas es una lengua familiar, la otra es la lengua de civilización.» Para los babilonios, el sumerio es la lengua culta, y el akkadio, hasta que gana importancia el arameo, la lengua fundamentalmente cotidiana. Ni los escribas ni los copistas, ni los sacerdotes ni los doctos podían prescindir de la primera. Para los sacerdotes en particular, la lengua litúrgica no tenía por qué cambiar, precisamente porque en principio la religión no cambia. La mayoría

de las divinidades conservan sus nombres sumerios, e indudablemente no es posible dirigirse a ellas dignamente en algunas circunstancias más que empleando el que sigue siendo su verdadero lenguaje. Igual sucede muy a menudo con los himnos y con ciertas fórmulas «sacramentales». A medida que el sumerio se vaya alejando del uso, unas élites cada vez más exclusivamente sacerdotales se esforzarán por mantener en su seno el empleo relativamente correcto de dicha lengua. Largos y múltiples «diccionarios» bilingües precisarán el significado y la pronunciación de su vocabulario; otras colecciones proporcionarán los paradigmas complicados, cuyo espíritu es tan particular que no se puede transponer por equivalencia a ninguna otra lengua. De este modo, el sumerio, muerto hacia el año 2000 a. C, ha sido preservado del olvido hasta nuestra era, y por otro lado, también es así como ha sido descubierto por los asiriólogos desde hace unos cien años.

Tal conservadurismo no refleja más que excepcionalmente la pasión arqueológica de algunos príncipes. Si otras personas distintas a ellos buscan los viejos textos y los copian con fervor durante dos milenios, es sin duda porque en ellos encuentran el auténtico testimonio de revelaciones a las que los siglos no han restado valor. No cabría tener mejor prueba de que la religión sumeria no dejó de existir hacia el año 2000 a. C, de que la religión de Babilonia es simplemente una nueva eflorescencia.

Si las artes figurativas no han proporcionado a los asiriólogos los criterios antropométricos que erróneamente esperaban, el espíritu que las anima puede sin embargo revelarles algo análogo a la línea de partición lingüística. Verdaderamente, entre la estela de los Buitres de Eannatum y la estela de Naram-Sin de Agade hay un mundo, un mundo que, no obstante, el visitante

de las antigüedades orientales en el Louvre puede franquear en pocos pasos.

Los dos monumentos tienen casi la misma forma —la de una gran losa oblonga redondeada en su cima— y la misma función —la conmemoración de una victoria—, pero mientras que el artista sumerio del siglo xxv a. C. repartió su composición en registros superpuestos y sobre todo llenó sus registros de un apretado bullicio de figuras, inscripciones y motivos, frecuentemente muy vivos pero entre los que la vista no discierne lo esencial de lo accesorio más que gracias al artificio de la «perspectiva afectiva», el artista akkadio, unos dos siglos más tarde, obliga imperiosamente al espectador a escalar una montaña despojada en cuya cumbre, en la apoteosis de las cimas, el rey vencedor está solo ante los astros divinos que lo han guiado. Ya nada aquí está narrado con fogosidad, sino más bien evocado mediante siluetas de desarrollados músculos o mediante símbolos cuidadosamente escogidos. Lo esencial, el triunfo de Naram-Sin, el sosegado dominio de sus soldados, la derrota de sus enemigos, está referido lo más sucintamente posible, de suerte que no es ya una victoria, sino la victoria en sí misma la que parece celebrarse.

Semejante contraste no se debe al azar. En este museo de Lilliput, que a falta de otros nos abre la glíptica mesopotámica, aparece casi con la misma claridad. A los cilindros-sellos anteriores cuya composición sobrecargada y redundante cuesta a veces desenmarañar, a un sutil juego de líneas que acaba por perder de vista su objetivo, suceden en la época de Agade unas expresivas escenas en donde los valores táctiles se imponen sobre lo pintoresco y lo decorativo.

No cabe duda que se volvería a encontrar el mismo contraste en las obras literarias. Mas aquí, por desgracia, faltan los testimonios contemporáneos. No obstante, desde que éstos aparecen, algunos siglos más tarde, es

precisamente eso lo que puede constatarse. La poesía sumeria se complace en retahilas mágicas en las que también nos parece que llega a diluirse. Es típicamente enmarañada, pródiga en detalles, en imágenes inesperadas y con frecuencia desesperadamente lenta. El poeta akkadio, al ritmo de un paralelismo más esquemático que inspirado, pero que realza los contornos en lugar de fundirlos, parece, por el contrario, ir derecho al grano.

Nada hace resaltar mejor la diferencia entre ambos espíritus que sus excesos y los riesgos que corren: la verbosidad por un lado, la sequedad por otro. Un pequeño poema sumerio recientemente traducido nos proporciona un ejemplo muy típico de encantadora y total gratuidad. El autor acaba de enterarse de que un mensajero se dirige hacia Nippur, en donde reside su madre. Le encarga que la salude de su parte. Pero es posible que no la conozca. Le da, pues, sus señas, que son las que forman el verdadero motivo del fragmento. Mi madre es bondad y belleza, le dice, plenitud y gozo, etc.:

Una tercera seña de mi madre voy a darte:
Mi madre es lluvia oportuna, agua primera de los sembrados,
Cosecha abundante, fino trigo,
Jardín feraz y pleno de delicias,
Pino bien irrigado que se adorna de pinas,
Fruto de primavera, producto del primer mes,
Arroyo que aporta el agua de delicia a los arriates,
Dátil meloso de Dilmun, el primero de los dátiles...

Muy bien, podría decirse un babilonio, pero ¿llegará el mensaje a su destino? Este madrigal por persona interpuesta apenas parece imaginable más que en Sumer. En realidad fue traducido al akkadio e incluso al hitita. En ningún lugar, en ningún momento, hay que olvidar que el testimonio sumerio está siempre presente.

Sería muy extraño que el espíritu akkadio que se manifiesta en las obras de arte no apareciese también en el modo de desarrollarse la religión de Sumer en Babi-

lonia. Los escribas babilonios han transmitido de diversos modos esta herencia. Unas veces los copian simplemente en sus originales. Otras los copian y además los traducen con la mayor fidelidad posible. Otras, en fin, los traducen con mayor libertad o los adaptan a fines concretos, como en el descenso de Inanna-Ishtar a los infiernos, o en la tablilla XII del poema de Gilgamesh (versión neo-asiria). De un modo general conservan al menos los temas tradicionales. Pero también escogen. Al aceptar ciertos modelos rechazan otros, como sucede de manera particularmente sorprendente con los mitos y leyendas. Elaboran a menudo lo que han retenido, lo organizan en amplios conjuntos (poema de Gilgamesh, series mágicas) o incluso lo desarrollan tan ampliamente que uno puede preguntarse si no son ellos los verdaderos autores (series adivinatorias). En gran parte de lo que rechazan se ha querido ver la prueba de un tipo de censura eclesiástica que habría sancionado aquellos escritos en donde los dioses aparecen, por decirlo suavemente, faltos de dignidad; pero en esas condiciones, ¿cómo explicar que se les haya escapado el más chocante de estos pasajes, los dicterios insultantes de Gilgamesh contra Ishtar? El poema era demasiado popular, se nos dice, para que cupiera temer ningún perjuicio de esos flechazos demasiado tardíos. La explicación puede ser distinta. Los babilonios podían reprochar a muchos de los mitos sumerios no su irreverencia, sino su vanidad. Los relatos akkadios, más reducidos en número, contienen, por el contrario, en general, una enseñanza para uso de los hombres, y si los textos mágicos y divinatorios toman tal amplitud, es también, sin duda, porque responden a unos intereses prácticos. Parece, pues, que vuelve a encontrarse aquí, bajo otro aspecto, el contraste entre ambas artes.

Todavía encontramos otra cosa. No hay lugar para la piedad individual en la auténtica religión sumeria, o

por lo menos en su culto oficial, que sigue siendo hasta el fin el centro de las liturgias colectivas. Las plegarias privadas no aparecen bajo forma independiente —por otro lado, a veces por una especie de mimetismo, en una lengua sumeria harto degenerada— más que durante la época kassita. La promoción religiosa del individuo, reflejada por otras prácticas contemporáneas, tradujo así con cierto retraso el desarrollo creciente de la propiedad privada a expensas de las dos estructuras económicas que habían chocado con anterioridad y se habían debilitado mutuamente: el sistema tribal de los nómadas semitas y el sistema estatal de los sumerios. Pero quien dice propiedad, dice también responsabilidad. Parece que no se haya puesto en duda jamás que los dioses eran justos, al menos los más grandes de entre ellos. Los hombres no parecían por ello menos expuestos, individualmente, a los caprichos de fuerzas demoníacas que hacían sentir sus efectos a tontas y a locas. Poco a poco se convencieron, por un lado, de que todos los dioses se unen para hacer el bien; por otro, que los dioses no sólo son muy poderosos, sino que son todopoderosos, es decir, que nada escapa a su poder, que sin su consentimiento nada sobreviene, ni siquiera a los individuos. La turbulencia de los demonios se convertía de este modo en pura apariencia: estaba en el fondo integrada en el plan divino y todo sufrimiento representaba el castigo de una falta. El hombre al que no alcanza la protección divina es una víctima del mal, pero los dioses no le abandonan más que si ha pecado. Ea, al día siguiente del diluvio, ofrece a Enlil un consejo —cuyo eco todavía se percibe en el *Génesis* VIII, 20— que constituirá la nueva ley:

> **Oh tú, sabio entre los dioses, intrépido,**
> **¿Cómo así, sin reflexionar, has podido traer el Diluvio sobre [la tierra?**
> **Castiga (en adelante) al pecador por su pecado,**
> **Al ruin por su maldad.**

En estas condiciones el hombre piadoso y justo no debe sufrir. ¿Cómo explicar entonces su sufrimiento? Los teólogos responden con embarazo ya a esta cuestión, que parece convertirse en ardiente durante la época kassita, cuando toda Babilonia se hunde en una inmerecida oscuridad. O bien no es un verdadero justo, ha pecado sin saberlo —«lo que es bueno o malo, dios (sólo nos) lo revela»—, o bien su sufrimiento no es duradero: bien pronto se verá librado del mismo. Más tarde, sin duda, escépticos y burlones se opondrán a esta respuesta y hasta se reirán. ¿Quién no conoce por experiencia la aflicción extrema de ciertos hombres virtuosos y, más todavía, la insolente fortuna de ciertos impíos? Además, ¿es que el irremediable sufrimiento, la muerte, no trata del mismo modo a unos y otros?

> **Sube, paséate sobre estas aldeas arruinadas,**
> **Observa estos cráneos recientes o de antaño:**
> **¿Dónde está e! hombre de bien, en dónde el ruin?**

Mas a los ojos dé la antigua religión, el problema del mal era en sí mismo una blasfemia. Suponía una especie de escandaloso contrato entre el señor y su esclavo. Y es que, insensiblemente, el esclavo se había convertido en un servidor libre.

Sin embargo, entre los rasgos que atribuimos a la fase babilónica no hay ninguno, o casi ninguno, que no se encuentre en germen en la fase anterior. Los sumerios no ignoraban al dios personal y guardián; no ignoraban la plegaria privada que tal vez ellos mismos habían introducido en el culto oficial bajo la forma de las cartas a los dioses, y meditaban ya sin duda sobre la injusta suerte de algunos justos. Debemos, pues, limitarnos a decir que en los escritos akkadios esos rasgos se acentúan y se hacen dominantes y que es entonces verdaderamente cuando el hombre parece destacar de la colectividad que le rodea y de una condición contra la que

nada podía hacer sino resignarse y callar. Puesto que aquí ya se ha hecho un estudio particular de la religión sumeria, en lo que sigue nos esforzaremos sobre todo por poner de relieve lo que distingue de aquélla a la religión babilónica.

2. EL PANTEON

La mejor manera de ilustrar la inmovilidad de la religión babilónica —su inmovilismo, estaría uno tentado de decir para señalar lo que hay en ello de aparentemente concertado— es comparar las largas listas de nombres divinos redactadas en las diversas épocas. Pero esto hay que aclararlo. La fase paleobabilónica populariza, por ejemplo, y mucho más allá de Mesopotamia —puesto que volvemos a encontrarla unos siglos más tarde entre los manuales escolares de los «asiriólogos» de Siria o de Anatolia— una de estas listas, de doscientas cincuenta entradas. En el primer milenio un documento análogo, que conocemos sobre todo a través de las copias neo-asirias, incluye más de dos mil. Este crecimiento es sólo aparente: en la antigua lista no falta ninguna figura divina de importancia y la mayoría de los nombres «nuevos» de la otra están atestiguados desde hace tiempo por la tradición, y por otro lado son casi todos súmenos. La resistencia a las innovaciones se ve en cambio subrayada por el hecho característico de que el dios nacional Assur no consiguió ser incluido en la lista, y esto en pleno apogeo asirio y en la propia biblioteca de Nínive. En realidad, en la lista paleo-babilónica que hemos citado y en otras de la misma época ha de verse una compilación reducida, un pequeño «panteón de bolsillo» que constituía tan sólo una introducción al gran ***Who's who*** celeste. Y a tal título era al que continuaba utilizándose para un uso más pedagógico que culto.

Es poco probable, por lo demás, que los tres mil nombres divinos, y quizá más, de Babilonia, hoy día constatados en los panteones asiriológicos, figurasen todos en la gran lista que no nos ha llegado enteramente intacta, pero que gracias a un compendio paralelo podemos reconstruir y cuya economía de conjunto podemos juzgar. Las divinidades se repartían en ocho grupos por el siguiente orden: las de Anu, de Enlil, de la diosa madre, de Enki-Ea, de Nanna-Sin, de Inanna-Ishtar, de Ninurta y de los dioses infernales. Se encuentran ahí todos los jefes de fila del panteón sumerio, así como de los diversos panteones paleobabilónicos. Anu está rodeado de los siete clanes que lo escoltan y cuyos ministros le proporcionan ayuda o consejo según los casos. Cabe señalar que los dioses destinados a tener mayor fortuna permanecen estrictamente en su lugar de nacimiento. No se distinguen de los otros más que por el espacio dedicado a sus más abundantes títulos o a sus «mansiones» mejor provistas. Los cincuenta nombres de Marduk, por ejemplo, también celebrado y comentado por el poema de la Creación, se ven seguidos de los de su pareja, de su hijo Nabu, de sus consejeros, «barberos», cocineros y cerveceros, de sus porteros e incluso de sus perros, pero todo ello ocupa el lugar que por su rango le corresponde en la corte de Enki, a continuación del dios-padre y de su esposa y antecediendo al resto de dicha corte. Del mismo modo, Shamash, el dios-sol, por grande que pudiera ser su creciente popularidad, y quienes le rodean, así como Ishkur-Adad, el dios del tiempo, permanecen en el séquito del dios-Luna Nanna-Sin. Sólo una excepción parece haberse hecho en favor del hijo primogénito por excelencia, Ninurta, nacido de Enlil; Ninurta figura como tal en el círculo de su padre, pero vuelve a reaparecer en otro lugar por su propia cuenta.

Señalemos también que en esta gran lista los dioses supremos Anu y Enlil no surgen aisladamente, sino ro-

deados de sus respectivos padres y madres, diecinueve para Anu y cuarenta y dos para Enlil. Varias de las parejas divinas que teóricamente han precedido a Anu son aspectos simétricos del cielo y de la tierra. En cuanto a aquellas de las que procede Enlil, son denominadas señor y señora de dominios tales como el cielo, la tierra, el país, la vida. Ello no excluye que según ciertos intérpretes, Enlil proceda «biológicamente» de Anu, sino que explica de qué «genes», de qué mecanismos proceden los inmensos poderes de uno y otro y cuan lenta y progresiva fue la emergencia de un carácter personal de las divinidades a partir de fuerzas sin rostro. No nos asombrará reencontrar algunas de esas fuerzas primordiales en el preludio del poema de la Creación, pero también —y ello sugiere unas peripecias que todavía ignoramos— entre los dioses caídos que prosiguen oscuramente en alguna prisión del cosmos una existencia en adelante sin historia. Que tales generaciones pretendan o no sugerir el inmenso pasado del mundo es una invención que no hay por qué atribuir a teólogos de una época reciente, puesto que esas generaciones aparecen ya encabezando un panteón paleobabilónico.

Se impone otra observación. En los sistemas sumerio y babilónico, ciertos nombres divinos se superponen sin coincidir. Entendemos por «coincidencia» ya sea la identidad pura y simple, ya sean babilonizaciones como la de An-Anu. Anu, por su parte, no cambia de carácter: inaugura la era de los dioses personalizados sin jugar entre ellos un papel efectivo, aparte del de arbitro. Permanece como una especie de medio divino, de esencia de supremacía. Reina sobre los dioses más que sobre los hombres y por otro lado no gobierna. Tan sólo mucho más tarde, cuando Mesopotamia se inspire en religiones que configuran al dios supremo con rasgos más precisos, Anu alcanzará cierto brillo. Enlil conserva también su nombre hasta el final, pero se le llama igualmente

señor (por excelencia). Se le reconoce la omnipotencia efectiva, de manera que cuando Marduk lo sustituya, el «viejo» señor simbolizará más bien el poder ciego, la regla implacable, en tanto que el joven representará el poder más ilustrado y más abierto a las plegarias de los hombres. Enki cambia de nombre en los contextos akkadios, pero no cambia de naturaleza. Mas es imposible saber si eso significa que se ha akkadizado. El nombre de Ea que ahora suele llevar de modo más continuado es de origen oscuro. Sucede lo mismo con el de Ishtar, que abarca a Inanna, aunque rebasándola ampliamente; con el de Adad, que reemplaza a Ishkur; con el de Sin, que cada vez en mayor medida suplanta a Nanna, y hasta con el nombre de Shamash, cuyo carácter semítico no puede ponerse en duda, mientras no se hayan elucidado sus vínculos exactos con el dios-sol hurrita Shamaga —bajo su forma más cercana—. De todos modos, los cuatro grandes dioses designados con nombres más o menos nuevos siguen siendo los testigos del hombre e iluminando con su luz o sus tenues fulgores —claro de luna, brillo del sol, centelleo de Venus, destello gigante del rayo— los senderos que el hombre ha de recorrer.

Por otra parte, estos dioses son imaginados, como los otros, bajo forma humana. Hombres de una medida muy distinta a la nuestra y cuya fuerza y vida no conocen límites. En general, en las representaciones podemos distinguirlos a primera vista por su tiara con múltiples cuernos, y en los escritos por otro distintivo divino: la estrella que precede sus nombres.

Por numerosos que sean, sus voluntades no chocan abiertamente, o por lo menos acaban conciliándolas, en caso de necesidad, por la fuerza de un juramento que las une, de suerte que los dioses pueden delegar a uno solo de entre ellos la misión de organizar, de regir o de salvar al mundo. Sin embargo, teóricamente cada uno continúa administrando un dominio particular. En el cos-

mos, Anu queda como señor del más alto cielo, Enlil de la tierra y de los aires, Ea de las aguas profundas y Nergal de los infiernos. En cuanto al sistema político del cielo, ya lo hemos visto, Anu reina, Enlil gobierna, Ea aconseja o ejecuta. Respecto a la adscripción de los reinos terrestres, Anu siempre posee Uruk, Enlil, Nippur; Ea, Eridu. A estos distritos corresponden sectores del cielo estrellado. Igual sucede, poco más o menos, con todas las divinidades que no son subalternas: aparecen, según los casos, bajo uno o varios de los cuatro aspectos citados. Aunque se unen de manera particularmente estrecha a algunos que se podrían llamar aspectos privilegiados. Por ejemplo, no pueden pronunciarse los nombres de Sin y de Shamash sin pensar en la luna y en el sol, a los que no se puede llamar de otro modo. Ni es más fácil separar a Dumuzi, a Sumugan y a los otros de la vida agrícola y pastoril. Por el contrario, las personalidades conquistadoras de Marduk y de Ishtar, por ejemplo, sobrepasan constantemente cualquier aspecto particular. Marduk gobierna en lugar de Enlil; no consulta a Ea, su padre, más que por deferencia; eclipsa a Ninurta con sus hazañas: señor de Babilonia, es también dueño eminente de todos los países que, primero por la fuerza y más tarde por el pensamiento, Babilonia domina. El cielo no escapa a su imperio, puesto que dispone de él a su antojo; los vientos están bajo sus órdenes, y él brilla en el seno del sol. Marduk ha demostrado su arrojo de combatiente, pero a pesar de eso su símbolo más frecuente es la pacífica laya y el dios preside los trabajos de los campos. En un cierto sentido y a partir de determinada época resume todos los dioses en uno solo. Se le dice:

Sin es tu divinidad, Anu, tu principado,
Dagan, tu señorío, Enlil, tu realeza,
Adad, tu valor, el sabio Ea, tu entendimiento,
Nabu, quien tiene el cálamo, tu poder,

Tu primacía, Ninurta, tu fuerza, Nergal,
Tu secreto designio, Nusku, tu noble visir,
Tu justicia, Shamash, quien no permite la mentira,
(Pero) tu potente nombre es Marduk, sabio divino.

Mas también se le decía a Ninurta:

Señor, tu rostro es el dios-Sol, tu melena, el dios...,
Tus ojos, señor, son Enlil y Ninlil,
Las pupilas de tus ojos, Gula y Belet-ile,
El iris de *tus* ojos, señor, la claridad de Sin,
El párpado de tus ojos, el resplandor del sol del cielo,
La forma de tu boca, señor, la Ishtar de las estreüas.
Anu y Anru son tus labios, tu palabra...,
Tu dialéctica lengua es Pabilsag,
Tu palacio, señor, las bóvedas del cielo y de la tierra, morada [de los dioses,
Tus dientes, los Siete vencedores del mal, etc.

En estos y otros varios pasajes del mismo género, algunos intérpretes modernos han querido ver una especie de oscura elevación hacia el monoteísmo. En realidad, el primero no expresa la delegación de los supremos poderes de Marduk, quien obra a través de otra persona divina. Respecto al segundo, el cual extiende la medida de Ninurta hasta los límites del universo, utiliza un procedimiento literario que ya conocemos bastante bien gracias a otros ejemplos: el retrato compuesto, en el que las diversas partes de un cuerpo están representadas por símbolos tomados a menudo de los diversos reinos de la naturaleza: animales, árboles, minerales preciosos; el conjunto nos deja una impresión cercana a la que despiertan en nosotros los cuadros de Arcimboldi, bien entendido que resultaría imposible traducirla gráficamente. Es pues con el «madrigal» citado anteriormente con el que estos ejercicios de estilo han de parangonarse. Pero en nuestra opinión, estos juegos tal vez expresen también una especie de impaciencia del politeísmo. Es difícil decidirlo. Difícil también tomar al pie de la letra una fórmula demasiado frecuente como: «sin ti, nada en el

cielo se decide». Todos estos pasajes se reencuentran, por otro lado, en las plegarias individuales, y parece que el «tú y yo» sea una propensión irresistible de ese género, que traduce una especie de henoteísmo sentimental. Un verdadero monoteísmo no sólo funde, sino que también excluye. Por eso nos parece más próxima a él la ocurrencia de un prefecto de Kalah. Revela al menos la desesperanza con respecto a los cultos tradicionales, al tiempo que una nueva esperanza en una divinidad recientemente introducida, o promovida, en el país: «¡Quienquiera que seas, en el futuro ten confianza en Nabu, no tengas confianza en ningún otro dios!»

En realidad, a pesar de las equivalencias propuestas desde antiguo, a pesar del posterior sincretismo sistemático, incluso a pesar de las sustituciones completas de una figura divina por otra, lo que sin duda convertía en irrealizable cualquier reducción seria y duradera del politeísmo babilónico era la vinculación de los fieles a tradiciones diversas, tradiciones locales. Las estancias terrenas de los dioses son poca cosa comparadas con los dominios cósmico o celeste que les pertenecen, pero las comunidades religiosas no podían ver «volar» a las divinidades tutelares sin estremecerse. Se ha dicho que el éxito sorprendente y misterioso de la religión sumeria está en su unidad. Con otras palabras, en haber sabido federar los cultos locales —sin esfuerzo aparente, sin «cruzadas» ni complejas especulaciones— en un conjunto jerarquizado que los particularismos, aún conservando su autonomía práctica, parecen haber aceptado sin resistencia. A finales del tercer milenio a. C, cuando aparece la historiografía, ésta se halla inspirada por un sostenido sentimiento de unidad «nacional» con el que la experiencia de las incesantes rivalidades habría debido acabar, sentimiento cuyo origen hay que buscarlo en esa unidad religiosa atestiguada por los más antiguos documentos y sin duda mantenida, a pesar de todo, por una especie

de neutralización de ciertas altas funciones culturales y de la ciudad santa de Nippur. Tocar el menor elemento de este frágil y complejo equilibrio debía presentar grandes riesgos. Aun disfrazada y cortés, la sustitución de Enlil por Marduk y la transferencia a Babilonia de la primacía religiosa, sugeridas por Hammurabi, precisaron siglos para llevarse a cabo —y parcialmente—. Ni el joven Nabu ni el viejo Sin gozaron jamás de una exaltación semejante, a pesar del poderoso sostén que hallaron en los príncipes.

En la práctica, al principio de sus inscripciones oficiales, por ejemplo, los reyes invocaban de ordinario un panteón reducido a sus figuras más destacadas y en el que verdaderamente nada hace referencia a las precedencias tradicionales, habida cuenta de las atenciones debidas a la divinidad nacional de la que directamente dependen o a la divinidad concreta a la que creen han de honrar en esa circunstancia. Aquí sólo mostraremos uno entre los muchos ejemplos existentes de esos panteones esenciales. Lo hemos escogido porque se presenta bajo una forma rica en imágenes y es de extensión poco común. Los ***kudurru,*** cartas características de Babilonia a partir de mediados del 1500 a. C, han desarrollado y sistematizado la representación de los diversos dioses mediante «armas» que permitían identificarlos en el texto correspondiente con tanta claridad como por sus nombres. Los símbolos vienen a ser como sellos que recuerdan, incluso al iletrado, bajo qué garantías divinas y temibles se encuentra el acto que ilustran. El ***kudurru*** de Melishihu II, actualmente expuesto en el Louvre, cerca de la famosa estela de Hammurabi, coloca la donación que ese rey kassita hizo a su hijo bajo la protección de un verdadero panteón repartido en el conjunto del cosmos. El diseño de la parte superior del cuadro lo constituyen los diez astros de la bóveda celeste: la media luna creciente de Sin, la estrella de Ishtar y el disco

radiante de Shamash; el de la parte inferior, las divinidades crónicas: Nisaba (?) (¿la gavilla?), Ishhara, guardiana de las promesas (el escorpión), y el espíritu del árbol Ningizzida (la serpiente con cuernos). En el cielo supremo, diez tiaras con diez pares de cuernos evocan a Anu y Enlil; después el morueco y la cabra-pez, Ea; finalmente el útero: Ninhursag, la gran diosa-madre. Los dioses-hijos, Nergal, Ninurta y Zababa, ante todo combatientes, señores de la guerra y de las calamidades, simbolizados por monstruos y armas, ocupan el nivel inferior. Todavía en el cielo, pero más cerca del hombre v más accesible a sus plegarias, está Marduk, el dios compasivo por excelencia, y reconocible por su laya triangular, Nabu, con el cálamo y la tablilla, así como 'rula, la gran curandera, con su busto y con su perro. Finalmente, casi a ras de tierra, aparece el rayo de Adad, la lámpara característica del dios luminar Nusku, el arado de Ningirsu y, bajo forma de volátiles, los dioses tutelares de la dinastía reinante, Shuqamuna y Shumaliya.

3. LOS MITOS

Las listas de los nombres divinos muestran a los dioses en posición de descanso, como en una enorme fotografía familiar. Sólo a través de los mitos o de las narraciones legendarias podemos ver a algunos de ellos en acción. En este aspecto la literatura akkadia no es tan abundante y diversa como la sumeria. En ella se distinguen dos temas principales, el de la «promoción» y el de la «sumisión». El primero nos lo ilustra la elevación de Marduk al rango de dios supremo y el advenimiento de Nergal al trono de los infiernos; el segundo, que se aplica al hombre, nos viene ilustrado por las desventuras de Gilgamesh, Adapa o Etana. Uno y otro traducen el orden del mundo bajo sus dos aspectos.

En sumerio no existe una génesis de conjunto. A menudo se describen de forma pintoresca creaciones particulares —como la de la humanidad— sin encadenarlas. Durante largo tiempo los asiriólogos han creído que algún nuevo descubrimiento les mostraría un día el prototipo sumerio del poema babilónico de la Creación. Pero hoy les parece menos probable, después de haber llegado a conocer las diversas fuentes sumerias del poema de Gilgamesh. En efecto, no hay duda de que esta epopeya no existió nunca, bajo su forma continuada y ligada, más que en akkadio. Además, los episodios que en ella se nos cuentan nc tienen en común más que la persona de su héroe principal, aparecen aislados unos de otros y carecen de moraleja. Todo hace pensar que a los súmenos no les agradaban tales síntesis o que no consiguieron nunca construirlas ellos mismos. Su propia imaginación, su propensión al lirismo antes que al relato, su falta de destreza para destacar determinados rasgos principales y extraer su significado, con frecuencia determinan en ellos un desequilibrio, si no un fracaso, de la composición. Mas este fondo sumerio, con su riqueza, viene en auxilio del redactor babilonio, que no sabe «fabular» por su cuenta, pero en cambio es excelente podando y poniendo orden. Esos dones complementarios hacen del poema de Gilgamesh una especie de obra maestra. Si el poema de la Creación nos interesa menos es porque somos poco sensibles a las «historias de dioses»; también porque descubrimos en él un encargo oficial, la constante preocupación por expresar unos «dogmas». No obstante, la propia grandeza del diseño inspira respeto, y la manera de fundir la creación del hombre con la organización del mundo en su conjunto y tal vez de percibir en el fondo de ese mundo un residuo del desorden primitivo sometido a la voluntad divina son de una innegable importancia.

El título babilónico —el incipit— de ese poema de

más de mil versos es: ***Cuando allá arriba***. Cuando allá arriba no se podía distinguir el cielo, ni abajo la tierra, sólo existía un océano indiferenciado del que todo iba a surgir. De ese caos líquido se desprendieron con el tiempo los dioses personalizados, que pronto resultaron insoportables a su matriz, Tiamat. Las cuatro primeras tablillas describen las peripecias de la lucha entre las aguas primordiales, con sus acólitos y los monstruos por ellos engendrados en un bando, y los dioses Anu, Ea y posteriormente Marduk —quien eclipsa completamente a Enlil— en el otro. Una vez revestido de plenos poderes por sus iguales, Marduk, su campeón, consigue vencer a su aterrador enemigo; corta el cosmos en sus desmesurados despojos, mientras que de la propia sangre de su principal cómplice y con la ayuda de Ea el dios da forma al prototipo del hombre sobre el cual recaerán en adelante todos los oficios requeridos por los dioses. El cielo está ya en su lugar; el tiempo, medido por las fases de la luna; las legiones divinas repartidas en sus diversos sectores. Sólo resta celebrar el triunfo del vencedor proclamando sus cincuenta nombres de gloria y consagrándole el modelo de los templos, el Esagil de Babilonia, que será su morada terrestre. El poema finaliza con una corta exhortación:

Que sea aprendido, que el jefe lo comente,
El sabio y el iniciado lo mediten,
El padre a su hijo lo repita y lo enseñe!
Que el pastor preste a ello atención
Y que encuentre en Marduk su gozo, el Enlil de los dioses...

Así se desplegaba ampliamente la cosmogonía de Babilonia. No era ésta la única que se conocía. Más brevemente, pero con mayor frecuencia, se describía también el origen de las cosas como una especie de evolución mecánica de la materia a partir de un primer elemento del que todo fue naciendo sucesivamente. El poema de la creación tenía la ventaja de asociar estrechamente cos-

mogonía y teogonia, de absorber esa física ingenua en el pensamiento religioso.

Por su parte, el mito de Nergal y Ereshkigal unió el cielo y el infierno, sometiendo así la muerte a la vida, los demonios a las fuerzas del bien. Han llegado hasta nosotros dos versiones akkadias del mismo, pero la más reciente no es más que el desarrollo literario —demasiado literario— de L otra. Hija de Anu, como todos los grandes dioses, Ereshkigal se había hecho en los infiernos con un reino independiente y temible, incluso para los otros dioses, a juzgar por el mortal peligro que Inanna-Ishtar corrió en él en otra ocasión. Sin embargo, ella misma era prisionera de su reino. Por tanto, no participaba en los banquetes celestes y enviaba a un mensajero a buscar su parte. Un día, Nergal muestra su desprecio hacia ese mensajero. La diosa se irrita. Nergal deberá presentarle excusas. El dios cumple su obligación de un modo curioso: seduce a la diosa y la abandona. Ereshkigal envía rápidamente a su embajador ante Anu, a quien hace oír la terrible amenaza que también proferirá Ishtar, ultrajada por Gilgamesh:

Haré subir a los muertos y devorarán a los vivos.
Haré que los muertos (sobre la tierra) sean más numerosos
[que los vivos.

Nergal reemprende el camino de los infiernos, esta vez sin esperanza de retorno, mas con la intención de reinar en ellos como señor:

En el interior del palacio, asió a Ereshkigal,
La arrastró por los cabellos fuera de su trono
Hasta el suelo, presto a cortarle la cabeza.
«No me mates, hermano, tengo algo que decirte.»
Nergal la escuchó, la soltó. Ella lloraba, toda humilde:
«Sé mi esposo, yo, tu esposa. Déjame
Hacerte rey de la Gran-Tierra, depositar la tablilla
Del saber (fatal) entre tus manos. Tú serás señor,
Yo, señora.» Nergal escuchó sus palabras,

La abrazó, enjugó sus lágrimas:
«Es esto lo que deseabas desde hace muchos días
(le dijo él), que así suceda.»

Otros poemas, como el de Anzu o el de Erra, no se dedican a describir el establecimiento del orden en el mundo, sino su restablecimiento, tras haber sido vencida o apaciguada la revuelta de un dios secundario. Y no debe olvidarse que todavía otros mitos, como el de Ninurta, el descenso de Ishtar a los infiernos, y relatos como el del diluvio habían sido también traducidos o adaptados del sumerio.

El paso desde los poemas sumerios correspondientes a Gilgamesh hasta la epopeya akkadia, que los toma en diversas versiones sucesivas y les da, como ya hemos dicho, una unidad de forma y de diseño que sin duda les faltaban en la época sumeria, es una auténtica refundición más que una adaptación. Ante todo, de ella se desprende que el hombre debe aceptar su condición mortal: donde ha fracasado un héroe de ascendencia en parte divina, ¿quién osará volver a arriesgarse? Los ejemplos no menos desgraciados del primero de los sabios, Adapa, y del primero de los reyes, Etana, son también demostrativos. El uno ha rechazado sin saberlo la vida eterna; el otro no ha podido alcanzar o permanecer en el cielo de Anu. Si bien un hombre, el más prudente superviviente del diluvio, goza de la inmortalidad en una isla de los confines del mundo, esta excepción no se reproducirá: ya no habrá otro diluvio, ni por tanto otro Noé afortunado. La oportunidad que ese personaje ofrece al propio Gilgamesh desde el principio no es más que una ilusión, mientras que los consejos de la ninfa Siduri valen para toda la humanidad eternamente:

Desde que los dioses hicieron a los hombres,
Dirigieron la muerte hacia los hombres,
Guardaron la vida para ellos.
Tú, Gilgamesh, llena tu panza,

Y, noche y día, regocíjate.
Convierte cada día en una fiesta,
Y, noche y día, baila y retoza...
Estrecha al niño que coge tu mano,
Que la mujer en ti se regocije.
Tal es la (única) ventaja de los hombres.

4. LA PLEGARIA

Como ya hemos dicho, en el curso de la fase babilónica la plegaria individual encuentra definitivamente su lugar en el culto. Al mismo tiempo que se fijan sus formas, parece reconocérsele un valor propio. En efecto, al contrario de la documentación anterior, la babilónica es rica en testimonios de ese género, distinguiéndose los unos de los otros gracias a ciertas características a menudo confirmadas por rúbricas especiales.

La más fluctuante de esas rúbricas es el término que designa la plegaria en general, pero que técnicamente puede también aplicarse ya sea a una «plegaria de acompañamiento» —fórmula muy corta que precisa y refuerza el sentido de los ritos efectuados al mismo tiempo— o bien a una «bendición», donde la divinidad no es invocada directamente, sino invitada a realizar ciertas promesas.

La plegaria conjuratoria, en cambio, forma un grupo más estrictamente definido y, en la medida que podemos juzgar por cerca de doscientos textos, muy empleado cuando menos en la época neo-asiria. Se pronuncia en caso de desgracia o de temor de alguna desgracia, pero también incluye una petición. Generalmente se dedica una parte más o menos equilibrada a la invocación del dios escogido y otra a la propia queja y a la petición que de ella resulta, y suele acabar con una breve —aunque típica— promesa: «¡Qué pueda yo publicar tu grandeza y cantar tu loanza!» En ciertos casos, los testimonios que poseemos ofrecen unos formularios expresos:

«Yo, N. N., hijo de N. N., cuyo dios es N. N. y cuya diosa es N. N.», formularios que naturalmente debían completarse según por la persona que los usara. Puesto que a veces los dos primeros espacios en blanco están completados con el nombre de un rey, seguido de «hijo de su dios», podemos concluir que tampoco los príncipes desdeñaban, cuando se presentaba la ocasión, esas plegarias preparadas de antemano. Ello parece verse confirmado por el hecho de que algunas de ellas insertan en sus motivos una alusión a algún eclipse reciente. Y el eclipse amenaza ante todo al soberano.

La invocación de la plegaria de conjuro pone el acento en la humanidad del dios al que se dirige, es decir, en el interés que el dios presta y ha prestado siempre a los hombres o en su compasión por ellos. Se seleccionan, pues, ciertas figuras divinas con preferencia a otras. Se olvida casi siempre a Anu y Enlil, Ninurta y Nergal, por ejemplo, volviéndose en cambio bien sea hacia el caritativo poder de Marduk, señor del conjuro, o hacia unas divinidades que por su aspecto astral resultan familiares: en particular Ishtar, y todavía más Shamash o sus pequeños reflejos terrestres, el dios-fuego Girru y el dios-luz Nusku. Tanto por su espíritu como por su nombre, así como por el sencillo rito que viene tras ella o los más complejos rituales a los que va asociada, la plegaria de conjuro, que comienza con el signo del encantamiento, se sitúa así entre la magia y la religión. Sin embargo, a veces —aunque ésta sea una variedad separada del género— se aplica menos a curar que a prevenir, menos a librar de las fuerzas del mal haciendo intervenir contra ellas tal o cual gran dios, que a protegerse de ellas con mayor eficacia en el futuro. Al dios personal cuyo momentáneo alejamiento ha permitido el desencadenamiento de esas fuerzas, se le ruega encarecidamente, de modo directo o indirecto, que vuelva a proteger a aquel que sólo en él tiene su escudo.

El salmo penitencial, menos frecuente, se distingue enseguida por el sumerio «dialectal» en el que paradójicamente está redactado. Una traducción akkadia yuxtalineal acompaña casi siempre a la versión de base, cuando menos a todo lo que no sean fórmulas estereotipadas. Lo que cuenta en este género literario, que tiene explícitamente por objeto apaciguar la cólera divina, es el lamento y la confesión de culpabilidad del fiel, confesión que no siempre se limita a una rápida alusión si, como hacen pensar diversos rituales, podía ser ampliada ***ad libitum*** en determinadas circunstancias. También es posible que esos salmos fueran recitados a dos voces por el sacerdote y el penitente, pero no es absolutamente seguro, puesto que el penitente muy bien podía hablar de sí mismo en tercera persona: tu servidor, por ejemplo; así tenían costumbre de hacerlo los que dirigían una carta a un superior. En todo caso, era él quien tomaba la palabra para decir clamando: «todo eso que él tenía en su corazón». Indudablemente, se trataba de una especie de libre confesión, más personal y precisa que la que dictaba en términos generales el propio texto. El carácter convencional del género —uno de los más convencionales que imaginarse pueda— conducía de nuevo a la conclusión de que eran dos los desarrollos reglamentarios: de entrada, una amplia petición a ciertos grupos de dioses para que intercedieran ante el dios invocado; seguidamente, la fórmula típica: «¡Que tu corazón, como (el de) una madre según la carne, se serene, que tu corazón se sosiegue como (aquel de) una madre según la carne, como (el de) un padre según la carne!»

Si bien es cierto que pocas literaturas poseen unos géneros tan claramente delimitados e independientes entre sí como la literatura religiosa babilónica, no lo es menos que ésta tenía también sus híbridos. Una plegaria de conjuro, por ejemplo, utiliza el grito de «Gracias», que es una de las características del salmo penitencial;

o un salmo, en cambio, finaliza con una inesperada promesa de alabanza. Por tanto, dentro de ciertos límites podían transgredirse las normas tradicionales. También podían sobrepasarse. Desembocamos así en lo que generalmente se denominan oraciones literarias. Desde cierta perspectiva, todas las oraciones babilónicas aquí examinadas son oraciones literarias, en el sentido de que utilizan fórmulas consagradas por un largo uso, pero que a veces se ven sobrepasadas por la propia amplitud de los textos: la invocación se transforma en un verdadero himno, abundan las reflexiones morales o los desarrollos accesorios, se da libre curso a los juegos formales —como el acróstico o incluso el doble acróstico— y a la disposición estrófica. La plegaria, liberada de todo ritual, es pues un tema más que un fin; el salmo puede convertirse en un largo monólogo o diálogo del «justo sufriente». Tenemos razones para pensar, aunque ello no siempre se vea claramente confirmado, que nos hallamos ante encargos, y en particular ante encargos reales. Las crestomatías asiriológicas beben sobre todo en las fuentes de esas «obras maestras» relativamente escasas. Los babilonios no eran insensibles a las mismas: junto a compilaciones de uso práctico, componían también esos fragmentos escogidos. Observemos de paso que su gusto poético difería verosímilmente del nuestro. Probablemente les repugnaba lo nuevo; ante todo debían apreciar el hábil uso de citas engastadas en diversos contextos. Tal uso, común a todas las poesías cultas, no estaba reservado a las oraciones deliberadamente literarias. Los salmos penitenciales al uso no escapan a él, aunque el mosaico del que están hechos sea simplemente menos rico o esté peor ajustado.

Ello significa que la oración individual babilónica, bajo la forma oficial que nosotros conocemos, no tiene casi nunca un tono personal. Entre los babilonios y nosotros, aquí como en las otras cosas, no solamente se interpo-

nen unos milenios, sino también el grupo y las costumbres profesionales de los escribas. No podemos dudar de que junto a la tradición escrita —en manos de una pequeña minoría— existía una tradición oral mucho más extendida y más libre. Mas sólo percibimos sus ecos aislados en ciertos pasajes de relatos populares o en ciertos proverbios y refranes cuya transcripción no fue desdeñada por la escuela, sobre todo antes de que ésta se vinculase al templo. Sin embargo, aunque los escribas gozaran de un grande y duradero prestigio en Mesopotamia, pocas veces ocuparon los más altos puestos. Debemos, pues, admitir que sus escritos apenas deforman las ideas o creencias de la corte, de la que directa o indirectamente dependían. Así, pues, las oraciones más «escritas» —aunque para agradar— pueden ser testimonios válidos, más cálidos incluso que los formularios de rutina, en lo que al medio ambiente cortesano se refiere. Es también verosímil que las oraciones con que terminan muchas de las inscripciones reales, sobre todo a partir de cierta época, fueran sometidas a los príncipes que nominalmente eran sus autores.

En esas dedicatorias o en las bendiciones del mismo género es donde se revela un aspecto de la piedad que falta en las oraciones propiamente dichas. La petición que se expresa en ellas, por el hecho mismo de ser constante, no se limita a la pasajera liberación de un mal o a la protección frente al ataque de un mal, sino que se extiende más sobre los bienes positivos: buena salud y buen ánimo, longevidad, progenitura numerosa, etc. Los dioses no son invocados como simples «expulsores de demonios». Falta saber si para abrigar esperanzas de recibir los dones que así se les solicitaban bastaban esas simples plegarias o más bien eran necesarias las ofrendas que se les hacían de entrada, además de aquellas que legítimamente se les debían.

La adivinación es el ámbito en donde más marcado se halla el desequilibrio entre la información sumeria y la akkadia. En general, en los otros dominios ésta deriva muy visiblemente de aquélla. Se descubre en la antigua lengua, si no los originales, al menos la estructura, ciertos elementos del estilo y del vocabulario apropiado que permitieron desarrollarse a los posteriores escritos. En los contratos, en las inscripciones históricas, en las conjuraciones de una y otra fase no hay cesura. En la adivinación, por el contrario, la herencia sumeria parece nula. Con muy raras excepciones, y ésas más bien marginales, los miles de documentos propiamente divinatorios que han llegado hasta nosotros están escritos en akkadio, y es vana la búsqueda en el seno de la disciplina madre —la aruspicina— de términos tomados de una técnica sumeria análoga. Unicamente por otros textos u otros indicios nos enteramos de que los sumerios no ignoraban esas prácticas, que también manipulaban el choto y le consultaban ciertos nombramientos, que se informaban igualmente de las voluntades divinas mediante los sueños, etc. Por otra parte, la tradición divinatoria akkadia se presenta como instaurada por un rey sumerio, antediluviano, de Sippar, y recoge —o pretende recoger— presagios obtenidos por Gilgamesh o por otras destacadas figuras de Sumer. Sería pues arriesgado pretender que la adivinación no existía en Mesopotamia antes de que los akkadios tomasen el poder; pero es claro que sólo con ellos adquiere las formas variadas y sistemáticas que conocemos.

Ocupa el principal lugar en la más antigua «literatura» akkadia, poco después del año **2000** a. C, y desde ese momento aparece ya dotada del vocabulario técnico, de los métodos de análisis y de los grandes principios de interpretación que la caracterizaron hasta el final, es de-

cir, hasta los albores de nuestra era. Surge entonces un doble problema: ¿dónde y cuándo se formó esa práctica? ¿Por qué adquirió tan gran desarrollo en Babilonia, mientras que Sumer parece haberle prestado poca atención? La falta de documentos nos impide responder a la primera pregunta. Respecto a la segunda, por lo menos podemos preguntarnos si no sería un nuevo «clima» el que favoreció tal proliferación. El pensamiento religioso sumerio sólo incidentalmente desciende hasta el hombre: sus leyendas son, ante todo, «historias de dioses», aunque sean dioses cordiales con los hombres, de modo que la interrelación entre aquellos y éstos parezca fácil y constante. El pensamiento religioso akkadio, por el contrario, pone el acento en los problemas del hombre, su destino (poema de Gilgamesh) o su vida moral (justos pacientes), pero los dioses se han distanciado: ¿cómo conocer sus intenciones? La adivinación responde en parte a esta pregunta, permite las grandes o pequeñas decisiones de la existencia cotidiana, privada o pública. ¿Debe casarse el consultante? ¿Tendrá hijos? ¿Escapará a su enfermedad? ¿Qué debe hacer el rey: participar en la guerra o abstenerse de ello? ¿Debe o no conceder su confianza a quienes le rodean?, etc.

Esas preguntas, diversas y apremiantes, se dirigen sobre todo al dios-sol, o conjuntamente al dios del tiempo y la noche, más raramente a los astros y a partir de cierta época a los dioses locales. Las grandes divinidades, demasiado lejanas, intervienen poco en esos textos, como si después de ordenar el mundo de una vez por todas no se preocupasen ya más de los detalles. Hallamos aquí, bajo una forma particular, esa elección entre los dioses que hemos señalado ya y que reencontraremos en otras partes. En realidad, Shamash es invocado porque es juez, no legislador. Es el intermediario cualificado. Siempre presente y visible, responde casi sobre seguro con tal de que se le interrogue según unas reglas

minuciosamente expuestas, la principal de las cuales, tal vez inspirada en la vida práctica, consiste en no molestar gratuitamente a tal magistrado.

Si la adivinación se convierte en el punto de reencuentro normal y frecuente entre los dioses y los hombres, eso significa, naturalmente, que dicho contacto es posible. Y lo es de derecho, nos parece, porque la creación es legible. Los dioses crean, si les place, con palabras que definen y suscitan. Las letanías sumerias con frecuencia exaltan el verbo creador de Enlil; Nabu será más tarde la personificación del verbo de Marduk. Inversamente, desde el punto de vista humano, todos los hechos pueden ser considerados como palabras divinas. El mundo sensible se presenta así como un discurso con cuya clave basta, y su inteligibilidad viene asegurada porque a tal hecho dado —el signo— le corresponde siempre la misma «palabra» —el presagio—. Exceso: renombre, dice una tablilla; es decir, al exceso en las dimensiones del signo le corresponde celebridad en el futuro. Y si ello fue cierto para Sargón de Agade, lo es también para Hammurabi y lo será para Nabonido. Resulta también de ello que mediante el análisis de esos signos y de su relación con lo que seguidamente sucede puede intentarse deducir un método de interpretación que irá más allá de la experiencia adquirida. El segundo postulado, la constancia del mundo, alcanza también con los «arquetipos» un aspecto del pensamiento heredado de Sumer.

Ordinariamente los dioses no mienten. En ocasiones pueden callarse o dar a sabiendas una respuesta ambigua, pero ello es mucho menos frecuente en Babilonia que en otras partes, como si los babilonios no pareciesen haber advertido que conocimiento del futuro y libertad de acción apenas son compatibles. En realidad, algunos de sus presagios, por ejemplo casi todos los de sus almanaques, eran condicionales. Otros, si no todos, podían

ser desviados mediante los ritos apropiados. Finalmente, la mayoría de ellos no fijaban plazo para sus predicciones, tan lacónicamente suministradas que a veces habría de vacilarse en reconocer su cumplimiento. Tal signo anuncia la muerte del rey, pero por un lado el rey del país, prevenido a tiempo, podrá abdicar temporalmente en favor de un testaferro; por otro, el rey amenazado puede ser el de un país distinto. Los adivinos admiten, incluso a veces sugieren, la sustitución, como si los dioses tuvieran sentido del humor. Se esfuerzan en cambio por precisar de qué rey se trata y en qué momento. Sin duda se equivocaban tan a menudo como puede suponerse. Puede pensarse que no culpaban de ello a ningún capricho divino, sino a sus propios errores —faltas de observación o de interpretación—, es decir, sus métodos, a cuyo refinamiento se aplicaban; de ahí el desmesurado desarrollo y la complejidad de sus archivos.

Basta un ejemplo para dar una idea. La aruspicina, ya lo hemos visto, aparece como una disciplina coherente y sistemática. Los textos de que dispone son ya, a principios del segundo milenio a. C, compilados y ordenados según las diversas visceras y partes del animal sacrificado. El examen se desarrolla siguiendo unos criterios establecidos, tales como presencia o ausencia, posición y disposición, estado, color, dimensiones, etc. El arúspice manipula el hígado de una manera determinada y hace un inventario de los elementos fijos (anatómicos) y las señales fortuitas. Del hígado, presagio por excelencia, pasa al pulmón, cuyos dedos (lóbulos) son escrutados con la misma minuciosidad; después a los órganos secundarios: bazo, riñones, etc., y finalmente a las circunvoluciones intestinales (colon espiral).

Desde esa época topamos con la principal paradoja de la aruspicina babilónica. En las recopilaciones donde el especialista busca el sentido ominoso del signo observado, ese sentido se expresa con un presagio cualificado,

presagio que no se limita a indicar si el signo en cuestión es fasto o nefasto, sino que anuncia, por ejemplo, el desenlace de una expedición o el maleficio de un enfermo. Y sin embargo, cuando el sacrificio se ve precedido de una demanda concreta, cuando verdaderamente se ha «consultado», ese aspecto cualitativo no se toma en consideración. Se cuentan únicamente los signos favorables y los desfavorables para ver los que predominan y extraer una buena o mala respuesta. Semejante paradoja y algunas fórmulas aisladas nos inducen a concluir que los adivinos utilizaban los sacrificios de dos modos. O bien, sin previa demanda, anotaban únicamente las anomalías sorprendentes que anunciaban las intenciones de los dioses, o bien preparaban un sacrificio especial al tiempo que una pregunta concreta y analizaban entonces a fondo todos los datos, desde el comportamiento del animal todavía vivo hasta el menor detalle de las visceras, en función de esa pregunta.

Nos faltan pocos documentos —representaciones figurativas sobre todo— para reconstruir sus diversas actividades. Nos han llegado las reglas de su cofradía y de su reclutamiento. Tenemos sus formularios de preguntas y un gran número de esas mismas preguntas, y tenemos también un buen número de respuestas divinas obtenidas por esos procedimientos. Poseemos aún en gran parte los tratados de donde extraían sus interpretaciones, así como múltiples testimonios respecto al lugar que ocupaban en la vida pública, tanto en épocas de paz como de guerra, hasta el punto de que accesoriamente sus presagios iluminan ciertos oscuros entresijos de la historia, como las intrigas del palacio y las del templo.

La amplitud de dicha documentación puede ilustrarla el hecho de que la biblioteca de Nínive poseía en numerosos ejemplares una colección fundamental compuesta por lo menos de nueve capítulos, de unas diez tablillas y mil sentencias cada uno; junto a esos capítulos se halla-

ban unas complejas artes combinatorias y todo un material didáctico: comentarios, recopilaciones de variantes comentadas, maquetas anatómicas, documentos de orientación local (derecha, izquierda), cálculos de la fecha de vencimiento a partir de mediciones, etc.

No puede enumerarse todo el arsenal adivinatorio de los babilonios desde sus técnicas más reflexionadas y complejas, como la aruspicina y sensiblemente más tarde la astrología, hasta la más rudimentaria buenaventura. Inmediatamente después de las dos «artes reales» hay sin embargo que citar la teratomancia, que se basaba sobre todo en los nacimientos monstruosos o anormales; la oniromancia, en el sueño libre o incubación, y, deslizándose hacia la medicina, la fisiognomía. Todas esas disciplinas disponían de tratados especiales. Los diagnósticos y pronósticos médicos incluían otros que mezclaban, de modo sorprendente para nosotros, el examen minucioso del enfermo y la toma en consideración de contextos muy inesperados. Esos diagnósticos conducían sistemáticamente a las recopilaciones terapéuticas, en general médico-mágicas. Diversas hemerologías o almanaques prescribían o aconsejaban, aunque más a menudo prohibían o desaconsejaban ciertas actividades según los días y los meses. Junto a esas grandes colecciones homogéneas existieron también, a partir de cierta época, otras recopilaciones compuestas que recogían agrupadas mánticas más humildes, pero muchas veces más populares. Un poco de aceite y de agua, algunos granos y algunos puñados de harina o incluso la simple atenta observación del mundo exterior permitían leer con poco esfuerzo las intenciones de los dioses. Charcos, grietas, fulgores y más frecuentemente seres animados, en particular pájaros y serpientes, eran escrutados, interrogados por los redactores de una de esas grandes series que fue aumentando al paso de los siglos. Tampoco ignoraban los babilonios, para resolver las querellas, el juicio de Dios, los oráculos

inspirados —relativamente escasos entre ellos, al igual que las profecías—, los prodigios —surrealistas en la mayoría de sus manifestaciones— que habían marcado los grandes virajes de la historia. No es pues exagerado decir que para los babilonios todo era signo o podía serlo: de entrada, la anomalía y el lugar donde ésta apareciese; pero igualmente en ciertas zonas sensibles, como el sueño y el sacrificio, el menor detalle apenas imprevisto constituía también un signo.

6. LA MAGIA

Una vez observado y comprendido el signo se podía intentar eludir las consecuencias desfavorables. Intervenía entonces el conjuro, especialmente con sus ritos de defensa y sustitución. Encaraban los primeros, por así decirlo, el presagio; los otros lo hacían revertir sobre un ser hacia el que no iba destinado. La mama, como la adivinación, ocupa un importante lugar en las bibliotecas babilónicas, sobre todo la magia de protección o de defensa: la ofensiva no ha podido documentarse más que rara vez. v casi siempre que aparece lo hace en realidad para justificar a la otra. En la época babilónica la maaia se presenta casi siempre bajo formas de larcas compilaciones en las que unas veces se toman elementos sumerios —hasta entonces aislados— generalmente traducidos al akkadio y otras, por el contrario, dominan las partes propiamente akkadias. La unidad de esas series, que de un modo u otro asocian ritos orales v ritos manuales, se busca unas veces en el carácter particular de las fuerzas del mal que cada una de ellas combate, v otras en el elemento esencial de las operaciones que cada una prescribe.

La magia pura, la que no recurre a las intervenciones divinas, es excepcional. Por el contrario, las prescripcio-

nes son constantemente presentadas como dictadas e incluso ejecutadas por los dioses. El panteón del conjurador aparece en ciertos momentos de la misma amplitud y naturaleza que el del teólogo; mas el poder efectivo, directo, es visiblemente atribuido a unas divinidades dueñas de un arte misterioso y sutil, pero detestable a los humanos: en primera fila, Ea y su hijo Asalluhi; Marduk y la diosa tenida por su hija o su hermana, Ningirim. Entre Ea y Marduk se instaura a menudo un diálogo estereotipado que constituye la peripecia de la conjuración y desemboca en su desenlace, o sea, en las conclusiones prácticas. Una vez descritos los ataques de las fuerzas del mal, así como los sufrimientos que de ellos resultan para el paciente, Marduk piensa en ellos y se dirige a su padre relatándoselos, al igual que un médico de cabecera en presencia del maestro del que aguarda una consulta. Siempre recibe la misma respuesta, tradicionalmente conservada bajo su forma sumeria, pero generalmente tan reducida y deformada que sería difícil distinguirla de los simples abracadabra si no fuese poroue en otras partes se encuentra la fórmu'a *in extenso:*

Mijo mío. ¿qué es lo que no sabes y qué puedo añadirte?
lo que yo sé, tú lo sabes. Ve pues, Asalluhi, hijo mío.

La beneficiosa disposición viene, pues, dictada bajo una doble garantía.

Las fuerzas del mal contra las que se combate son principalmente demonios, aunque hechiceros y hechiceras también reciben su parte. Se distinguen de los dioses, en primer lugar, por su aspecto externo. Según ya hemos visto, en esta época los dioses suelen tener forma humana; las formas animales, por el contrario, predominan entre los demonios, seres compuestos, bestias fantásticas y gesticulantes que con frecuencia sólo retienen del hombre su posición vertical y sus actitudes. Fieras, aves de presa y reptiles les prestan garfios y garras, acerados

picos y alas, veneno. En general no se les atribuye ninguna personalidad ni ninguna especialidad; son siete veces siete, es decir, constituyen legión y sólo pueden designarse con nombres genéricos. Nada suaviza la crueldad de esas fuerzas, ciegas en sus elecciones y sordas a las plegarias, que vagan por lugares desiertos y solitarios, aunque también recorren durante la noche las zonas habitadas. Se les considera al mismo tiempo como seres de origen celeste, rebeldes o despreciados, y como criaturas infernales. Ahuyentan o espían, agarran y atan, se burlan o cuchichean: de ahí los epítetos que acaban convirtiéndose en sus nombres aunque sigan también llevando los viejos apelativos sumerios. A su tropel innumerable se unen los espíritus de los muertos insatisfechos, los terribles aparecidos. En cierto modo, apenas se distinguen de las miasmas que difunden, como el mal rojo que tanto ataca a minerales y plantas como a seres animados; bajo otros aspectos, su propia especificidad los reviste de una personalidad horrorosa, como la Lamashtu, reputada hija de Anu que, estéril, ataca a los niños de corta edad, a quienes codicia, y a las madres, a quienes envidia. Tenemos finalmente a los demonios, como la Mamit, que en principio preservan el orden —la Mamit es guardiana de ciertos acuerdos y leves fundamentales— en lugar de trastornarlo, o a los genios protectores que escoltan al hombre de bien.

El recurso al conjurador, impuesto a grandes y a humildes por ciertos presagios siniestros, determinadas enfermedades o deficiencias físicas y sobre todo malestares provocados por hechizos de origen diverso, no era el único medio de luchar contra los peligros que acechaban al hombre. Casas y palacios estaban protegidos, sobre todo en sus puntos más sensibles y vulnerables como son los cimientos y los accesos, mediante unas figuras de las que los toros alados de Asiria constituyen los más majestuosos ejemplos. Más modestas pero más difun-

elidas, plaquitas o figurillas de arcilla expulsaban a los huéspedes indeseables, velaban el sueño y preservaban la feliz fecundidad de familias y rebaños. Joyas o sellos de análoga inspiración cumplían la misma tarea respecto a las personas. Algunos de esos amuletos portaban fórmulas extraídas de o inspiradas en los grandes textos. Escritas, tanto el conjuro como la plegaria se beneficiaban de una permanencia que no podía asegurarles la simple recitación.

La imaginación babilónica, algo alejada de las «historias de dioses» propias de Sumer, parece así complacerse en las «historias de diablos». En los numerosos y extensos escritos de los magos puede muy bien haber una parte de literatura destinada a deslumhrar al profano más que a venir en su ayuda, una especie de ciencia-ficción, así como de novela negra, que respondía a la moda de la época y que no debemos tomar al pie de la letra. Pero hay también en ella, indudablemente, un trasfondo de angustia semejante a la que podamos sentir nosotros por una posible «guerra atómica», una incertidumbre respecto a la victoria total y definitiva de las fuerzas del bien a pesar de las proclamaciones oficiales. Ningún otro pueblo como el de Mesopotamia, entre los «bárbaros» que lo rodeaban amenazándole constantemente e irrumpiendo sobre su suelo con periodicidad, parece haber tenido un sentimiento tan vivo de que civilización y «buena vida» son cosas harto frágiles e incesantemente puestas en cuestión.

7. LAS CEREMONIAS

Por otra parte, la religión oficial no se oponía a ese sentimiento. En algunas de sus fases dejaba entender con claridad que la lucha contra el mal jamás finalizaba. En algunas grandes ciudades el comienzo del ciclo del año

proporcionaba ocasión no únicamente de conmemorar, sino también revivir, el drama original. En Babilonia, por ejemplo, ese ceremonial, desplegado durante más de diez días, solía revestir una particular significación, y el rey, que tomaba parte activa en el mismo, no podía estar ausente. Al menos una vez, la tarde del cuarto día, se recitaba de cabo a rabo el poema de la creación. Ello determinaba la profunda significación de la fiesta, proporcionando también el programa de la misma, sobre el que nosotros podemos juzgar: dentro o fuera de los muros de la ciudad, ante los mismos testigos divinos y según las mismas fases dolorosas o triunfantes, iba a desarrollarse de nuevo todo el conflicto entre Marduk y Tiamat. Paralelamente, en el plano terrestre el rey se veía humillado, despojado de sus insignias, abofeteado y echado de rodillas, y no recobraba sus poderes sino hasta después de haber gritado su inocencia. Sólo bajo esas condiciones podía asegurársele al país un feliz destino para el año siguiente.

Aunque el ritual de esas fiestas no se ha conservado íntegro (completo sólo tenemos el de sus primeras jornadas), permite no obstante apreciar la amplitud de las mismas. En esa ciudad en la que durante la época neobabilónica los templos propiamente dichos eran unos sesenta y las capillas y los altares se cifraban por miles, todas las grandes figuras del panteón desfilaban reunidas en procesión conducidas por el rey, quien tomaba la mano de Marduk. Sucedíanse plegarías, himnos y sacrificios, conjuros y purificaciones. El celebrante, gran sacerdote de Marduk, responsable de la preparación y del desarrollo de las ceremonias, recibía en las diversas fases la ayuda de los magos, músicos, «chantres», así como de los artesanos que a no dudar se hallaban al servicio de los templos. Documentos paralelos no inducen a creer que toda la población de la villa asistía y colaboraba también en las celebraciones, ya que éstas no debían

sustraerse a las miradas profanas. Las descripciones que han llegado hasta nosotros datan de una época reciente, pero con frecuencia se alude a dichas manifestaciones desde mucho antes, y el espíritu de las mismas tiene un sorprendente paralelo con el ritual del culto a Ishtar, celebrado por ejemplo en Mari durante el tiempo de Hammurabi. Constatamos muchos de los mismos elementos: ritos preparato-'os, reagrupamiento de divinidades, purificaciones sucesivas, cantos —esta vez acompañados de danzas—, lugar central del rey y participación de las cofradías —aquí cerveceros, carpinteros, zapateros, tintoreros, peluqueros, etc.

De ese modo, cada ciudad celebraba con mayores o menores gastos y en distintas fechas la fiesta de su dios particular. Asimismo, las neomenias ritmaban la sucesión de los meses. Pero además, diariamente, en el interior de los diversos templos se presentaba comida y otras ofrendas a los señores divinos, y cada día se celebraban liturgias según un ***ordo*** estricto del que subsisten diversos testimonios.

Añadíanse a esas ceremonias fijas aquellas otras con que se rodeaba cualquier acontecimiento de importancia: fundación o restauración de un edificio sagrado, introducción, toma de hábito y «animación» de una estatua o de un instrumento de culto, retiros penitenciales del rey, eclipses, etc. O, en otro terreno, partida de una expedición militar, enfermedad o muerte del soberano, conmemoración de los difuntos, etc.

Muchos de los templos —es decir, restos de los mismos, un esqueleto de ligero relieve— en donde se desarrollaban la mayoría de las ceremonias han sido hallados por los arqueólogos modernos. Se distinguen en ellos e] recinto sagrado, la gran plaza, frecuentemente con un pozo y un altar al aire libre delante de la puerta del santuario, y la gran sala rodeada a veces de los banquillos para ofrendas, sala que conduce al umbral del santo o

de los santos, en donde aparecía el dios sobre un poyo más o menos alto. Son escasas las estatuas o imágenes divinas halladas en sus lugares correspondientes, y son sobre todo los documentos escritos los que nos permiten imaginar al señor divino junto a su esposa, en medio de su familia y de sus servidores por orden jerárquico.

Con excepción de la amplitud y el número de los edificios, nada ha cambiado de esencial en la ordenación general del templo tras la fase sumeria. Se han multiplicado las capillas interiores y exteriores, así como los pisos de la característica «torre». Con frecuencia tal desarrollo se ha operado en un mismo lugar, pues no se traslada impunemente un lugar consagrado, ni tampoco se modifica sin riesgo el aspecto y la presencia de una imagen divina venerable. El crecimiento de los templos, constatado en todo momento, sin lugar a dudas traduce fundamentalmente el crecimiento paralelo de las poblaciones urbanas. Efectivamente, parece como si la situación del clero no hubiese sido nunca tan preponderante en la ciudad como lo era en los tiempos antiguos. Entretanto, las dependencias, reservas y almacenes que rodean en su estrecha red al santuario no hacen sino extenderse. Incluso reducidos a donaciones casuales y a las ofrendas de los príncipes, por otro lado variadas y abundantes en extremo, los «ingresos» de los templos eran considerables. Durante largo tiempo prosiguieron alimentando el comercio con sus préstamos, fijándole unas normas y unas medidas, recibiendo los juramentos que sancionaban sus acuerdos y sus discrepancias. De tal modo que los «cargos» de clérigos solían venderse por fracciones, como las actuales «partes de fundador», o por jornadas. Mas, a falta de estudios suficientes, estamos todavía mal informados respecto a la actividad económica que en las diversas épocas ejercían esos «clérigos», y a falta de documentos adecuados, también lo

estamos sobre las funciones precisas que ejercían los «sacerdotes», cuyas diversas denominaciones fueron heredadas en su mayoría del fondo sumerio.

8. RELIGION Y RELIGIONES

Nuestras fuentes de información sobre la antigua Mesopotamia son de una abundancia inimaginable hace apenas un siglo, cuando los investigadores habían de contentarse con el pálido y confuso reflejo dejado por dicho país en la tradición grecolatina y en la *Biblia*. El medio millón de textos que ahora poseemos, así como las ilustraciones incluidas en los mismos sobre monumentos de toda especie, provienen de excavaciones arqueológicas. Donde el papiro y el pergamino habrían desaparecido, la tablilla de arcilla subsiste. Mas quien dice arqueología dice también azar. Ciertos sectores de nuestra información están pletóricos, otros siguen siendo pobres. Se han multiplicado los archivos sacados a la luz, jurídicos, administrativos o epistolares; las «bibliotecas» que cabía esperar tras la de Nínive siguen siendo excepcionales. Así, pues, nuestras constataciones respecto a la práctica aventajan en mucho a nuestro conocimiento sobre los principios en que aquélla se inspiraba. Añádase a ello el hecho de que los babilonios mostraban una cierta repugnancia a exponer sus ideas generales. Nos han dejado series de decisiones en lugar de códigos, problemas matemáticos frecuentemente acompañados de soluciones, sin revelarnos sus métodos más que mediante esos ejemplos. A lo largo de su historia, sus escribas son esencialmente contables minuciosos: recuentan, no concluyen. De ese modo, los riesgos de la asiriología no se refieren a los textos propiamente dichos —cuya autenticidad está asegurada en casi todos los casos—, sino a los grandes

conjuntos que se ve obligada a reconstruir sin la ayuda de los propios babilonios.

En lo que se refiere a la documentación religiosa, la dificultad se presenta particularmente bajo el siguiente aspecto: es casi por entero de carácter tradicional (y anónimo), es decir, que la mayor parte de sus escritos no son más que copias, consideradas o no como tales. En general, no conseguimos datar la fuente más que comparando documentos de dos épocas paleogràficamente distintas. Si en una de esas fases no reencontramos ciertos elementos de la otra, admitimos, según los casos, que dichos elementos han aparecido o desaparecido durante el intervalo. Mas no dejamos de correr grandes riesgos.

Ciertamente, numerosos documentos evenemenciales están, por el contrario, datados o son fácilmente datables, pero, salvo excepciones, tales documentos escapan al estricto dominio de la religión. En cambio, la mayoría de los que en otras civilizaciones no aportarían nada a nuestra investigación, revisten aquí cierto carácter religioso, actuando como puntos de referencia para la misma. Las inscripciones son desde un principio, y continúan siéndolo siempre, dedicatorias o informes a los dioses. También es frecuente que en los contratos se les invoque mediante juramentos. Se les invoca asimismo al saludar a los destinatarios de las cartas. Finalmente, la mayoría de los nombres de persona constituyen un testimonio constante de la fe, puesto que contienen un nombre divino. Nosotros no tenemos conciencia de estar nombrando al Dios del ***Antiguo Testamento*** en muchos de nuestros nombres personales, pero los babilonios en cambi no ignoraban estar nombrando a Assur, Sin o Nabu cuando pronunciaban nombres como Asarhaddón, Senaquerib o Nabucodònosor. Podemos, pues, en cualquier caso definir ***grosso modo*** la religión de una época o región determinada, ante la falta de documentos espe-

cíficamente religiosos, mediante el análisis de su onomástica.

Apenas se han encontrado otras «bibliotecas» que las de los grandes centros como Nínive, Ur, Nippur y Uruk, Babilonia y Sippar, Asur, etc. Tratándose de auténticas metrópolis religiosas, sin duda no ignoraron los cultos practicados en otras ciudades más secundarias. Pero sólo en estas últimas pueden conocerse todas las particularidades de sus cultos! Recientemente se ha llegado a decir que no existió una «religión de Mesopotamia», sino un grupo a la vez coherente y diverso de manifestaciones, cada una de ellas inscrita en su propio contexto social, regional y cultural. Tal objeción de principio a cualquier visión de conjunto es más bien de carácter polémico: tiende a instaurar nuevos métodos de trabajo. No puede ponerse en cuestión la propia unidad de la religión babilónica. Lo que sí se puede es reprocharles a las síntesis propuestas hasta ahora el haber querido llegar demasiado pronto a conclusiones generales; y la presente exposición, por su esquematismo, escapa menos que cualquier otra a dicha crítica.

Durante largo tiempo la asiriología se ha desarrollado al amparo de los estudios bíblicos. Con el fin de conseguir los paralelos deseados se quemaban etapas, se ignoraban aquellos rasgos reputados como accesorios. No se conseguía dicho propósito más que cerrando los ojos a la extrema diversidad de procedencia de los documentos. Esto hubiera sido menos grave si en Mesopotamia hubiese existido una verdadera ortodoxia. Pero el paganismo babilónico, como tantos otros, lo constituyen estratos superpuestos, estratos semejantes a los que arduamente descubren los arqueólogos: los hay que afloran al aire libre en ciertos puntos, mientras que en otros están recubiertos por los aportes sucesivos. La extrema complejidad de esta religión resulta del hecho de que se apoya constantemente en documentos de muy distintas

épocas, documentos jamás abolidos del todo, pero desarrollados en unas direcciones que pueden parecemos contradictorias. Es una religión que permanece, aunque un poco en la sombra, agraria en torno a Dumuzi; es nacional, e incluso nacionalista, en torno a Asur; se transforma en religión de justicia con Shamash, y en religión de salvación con Marduk. Su politeísmo aumenta y se reabsorbe al mismo tiempo mediante sincretismo e interpretación simbólica. El antropomorfismo de los dioses sobre la tierra, llevado al extremo, queda equilibrado por el desarrollo, no menos minucioso aunque bastante vacilante, de sus proyecciones astrales, las cuales permitieron, por lo menos fuera de Babilonia y cuando la astronomía razonada sustituyó a la astrología caprichosa, conectarlos de nuevo a los elementos más inmutables y más distintos del hombre.

Podemos distinguir desde ahora ciertos aspectos temporales o locales de la religión babilónica. La religión propia de Asiría se diferencia en todo momento, a pesar de la influencia de la religión de Babilonia que la invadió muy pronto, por la preeminencia de Asur y las funciones sacerdotales realizadas más personalmente por el rey, su vicario en la tierra. El dios, la nación y la vieja metrópoli religiosa tienen los tres el mismo nombre, que fue sustituido por el de Marduk en la versión local del poema de la creación y en la ceremonia paralela del año nuevo. En varias ocasiones se esboza el retorno a unas tradiciones intransigentes, pero pronto se eclipsa, incluso cuando el antibabilonismo se desencadena sobre la escena política.

En la propia Babilonia pueden atribuirse unos rasgos particulares a ciertos cultos locales. Fundamentalmente ello depende de las investigaciones arqueológicas. Las largas excavaciones efectuadas sobre el lugar de la antigua Lagas-Girsu, por ejemplo, han permitido definir mejor que ninguna otra la religión practicada en esa ciu-

dad que jamás gozó de una primacía oficial. El peligro ha consistido y sigue consistiendo en extender a todo Sumer lo que sólo a ella pertenece como característica propia.

En su momento ya hemos destacado que los sacerdotes especializados escogían a los dioses a los que se dirigían con mayor preferencia dentro de ciertos sectores limitados del panteón. En ese sentido existían «teologías» del adivino, del conjurador, del «chantre». Pero también sabemos que en el curso de las grandes ceremonias, esos especialistas colaboraban a un culto de conjunto. Pasaba lo mismo con ios artesanos y sus dioses patrones. Llegado el momento, al igual que los cultos locales, todo ello se conjugaba sin oposición.

¿Cómo se nos aparece en su conjunto y en particular, por comparación con otras, la religión babilónica? Indudablemente como un politeísmo muy abundante, pero, a diferencia del panteón hitita por ejemplo, cerrado con bastante rigor a las divinidades extranjeras y desarrollándose sobre sus propios recursos a través de la abundancia de familias divinas y del reagrupamiento de figuras hasta entonces aisladas. Aunque muchos de los dioses sean considerados como equivalentes o como simples aspectos locales o especiales de potencias mayores, tales conexiones no les impiden subsistir independientemente. Pero oscurecen los rasgos. Así, pues, humanos respecto a la forma, los dioses babilónicos apenas tienen personalidad; casi puede decirse que, salvo raras excepciones, todos los epítetos se adecúan a todos los dioses. Por otra parte, algunos dioses expansionistas los «monopolizan»: dioses-hijo como Ninurta y sobre todo Marduk, y todavía más Ishtar, quien acabó por asimilarse a casi todas las diosas.

Ni los mitos, ni el culto, ni los templos —a excepción de la «torre escalonada»— presentan nada que permita caracterizar a la religión de Mesopotamia tan claramente

como sería de desear. Más bien es una idea central, una actitud intelectual constante la que se impone a nuestra atención. La precisamos demasiado hablando de macrocosmos-microcosmos. Más vale decir que para los babilonios «aquello que está en lo alto» funda y justifica «lo que está abajo». El mundo terrestre encaja así en el mundo celeste y ello proporciona un particular significado al antropomorfismo divino. Pero la característica auténticamente babilónica de ese paralelismo es la existencia de un tercer término, de un elemento intermediario, especie de prisma que proyecta el cielo entre los hombres y refleja la tierra a los ojos de los dioses: el rey. En tanto que representante de los dioses, el rey ejecuta sus voluntades, y en ese sentido es un dios para sus subditos; pero en otro encarna en sí mismo a sus subditos. Esa posición le impide verse divinizado resueltamente. Hay un refrán que expresa muy bien esta idea: «La imagen del dios es el hombre, la imagen del hombre son los hombres. El hombre, o sea el rey, espejo del dios.» La ilustración se encuentra en un tema figurado que pasa a ser corriente durante el primer milenio: en el cielo y sobre la tierra, dios y el rey hacen rigurosamente el mismo gesto. Lo que allá se ata, aquí se ata. Entonces se comprende que los pueblos que no reconocen ni dios ni señor sean considerados «bárbaros» por los babilonios: para dichos pueblos no existe ni plan divino ni realización de ese plan. No obstante, semejante príncipe tiene unas responsabilidades a la medida de sus poderes. Debe ser «santo». Es «los hombres» ante las potencias celestes, lo que significa que «los hombres» serán tratados según su propia conducta. Ese dogma, muy antiguo, no es abolido cuando el individuo aborda directamente a los dioses. Nos encontramos una vez más con que dos espíritus se yuxtaponen sin eliminarse.

El fin de la Babilonia independiente, en el 539 a. C, no marca la desaparición de la cultura babilónica. A lo largo de ese siglo y del siguiente los documentos cuneiformes siguen cifrándose por miles. En cambio, para los cuatro últimos siglos anteriores a nuestra era sólo contamos con algunos centenares. El acadio figuraba entre las lenguas oficiales del Imperio aqueménida. A causa del flujo y reflujo de sus guerras, el siglo **IV** a. C. no nos ha dejado casi nada. Los cuneiformes especiales creados por los reyes persas para su lengua nacional desaparecieron con ellos. Durante la era seléucida parece vislumbrarse un renacimiento de la antigua escritura, pero salvo algunas excepciones, el único testimonio escrito que podernos considerar auténticamente representativo de la vida de una lengua, la literatura epistolar, no se halla atestiguado. Aparte de unas pocas crónicas e inscripciones, todo se nos reduce a escritos de carácter económico, científico o religioso.

Los escritos religiosos son siempre, y con frecuencia de modo explícito, copias de textos antiguos. Relatos mitológicos, himnos, lamentaciones, en los que a veces la versión original en lengua litúrgica —sumeria—• va acompañada de una traducción también tradicional. Hallamos también largos y minuciosos rituales, así como recopilaciones de presagios preferentemente hepatoscópicos o astrológicos. Vemos, pues, que las antiguas prácticas se perpetúan. Respecto a las ciencias —filología, medicina o matemáticas—, no nos aportan casi nada que no conozcamos ya a través de documentos anteriores, incluso muy anteriores. Tal vez haya de hacerse una excepción con la astronomía, última llama del pensamiento mesopotámico sin duda atizada por un soplo procedente de Grecia.

El resto no es más que copia. Copia admirable, ciertamente, pues los escribas de la época son perfectos téc-

tide Respecto a su historia propiamente dicha se mezclan en ella algunos nombres auténticos con tradiciones deformadas y permanece limitada a la fase neo-asiria. Aunque más sólido en sus bases históricas, el testimonio del *Antiguo Testamento* es casi tan parcial, y es parcial. Como cabe imaginar, fueron sobre todo los aspectos novelescos, atractivos y engañosos, los que posteriormente gozaron de mayor fortuna en Occidente: Semiramis, jardines colgantes, muerte de Sardanapalo, etc.

En realidad el esplendor de Babilonia es anterior al fin de su historia. Desde la época de Agade (siglos xxiv y xxiii a. C), la lengua y la escritura acadias se habían extendido en Elam y habían sustituido parcialmente a los medios locales de expresión. Probablemente desde la misma época, los cuneiformes habían sido adoptados por los hurritas, quienes iban a contribuir a difundirlos hacia el oeste. Allí, durante el segundo milenio a. C, la sociedad educada se formó en la escuela de Mesopotamia y los «asiriólogos» dejaron de contar. La correspondencia diplomática mantenida por los faraones de Tell el Amarna con los reyes hititas y con los príncipes sirio-palestinos o chipriotas utiliza una lengua babilónica común que precede de lejos al arameo del imperio y a la *koiné* griega.

La escritura cuneiforme se disocia a veces del acadio, la lengua que normalmente expresa, como en el caso de los hititas o de los elamitas que la emplean para sus propias lenguas, así como más tarde los habitantes de Urartu. Pero el acadio, incluso periférico, no parece poder pasarse sin ella más que en muy pocas ocasiones, que además no suelen ser más que juegos de los escribas. La cultura babilónica forma un bloque. Los «asiriólogos» de Boghazkoei, en Capadocia, y los de Ras Shamra, en Siria del Norte, no aprenden únicamente una escritura y una lengua extranjeras, sino que se forman exactamente como los letrados babilónicos: con los mismos métodos,

con los mismos manuales y con los mismos «clásicos». En otras palabras, se inician paralelamente al saber y a las instituciones de Babilonia y especialmente a la religión babilónica. Sin repudiar sus propias tradiciones, las confrontan con aquéllas, enriqueciéndolas. A los «mil dioses» del Hati se añaden, pues, numerosas figuras mesopotámicas; el sirio, más rigurosamente fiel a sus dioses ancestrales, les busca sin embargo equivalencias y tal vez títulos de nobleza más allá del Eufrates. Así pues, a través de la comunidad de expresión (culta) se establece una comunidad de cultura, por lo menos en ciertos círculos; y hecho todavía más destacable, Babilonia acaba limitando con el «mar superior», por el que siempre se sintió atraída, y de un modo menos efímero que el que le hubiera proporcionado la conquista por las armas.

Es natural que en los dominios en que falte una disciplina indígena apropiada se adopte la propuesta por la escuela babilónica. Es ése el caso de diversas técnicas divinatorias como la aruspicina, que a través de Anatolia y Siria comienza así su migración hacia Grecia e Italia, como lo testimonian en particular ciertas maquetas de hígados o pulmones y la traducción idéntica de ciertos términos. «Si no se dispusiera más que de una frase para definir Etruria, sin duda habría que contentarse con decir que es en Italia como un fragmento de Babilonia». La magia asirio-babilónica no goza de menos prestigio y éxito. Sus rituales, igual que las compilaciones de presagios, se suelen exportar sin más. Otras veces se traducen y se adaptan. Mediante la asociación de ambas vías los propios nombres de algunos dioses y demonios de Babilonia han sobrevivido largo tiempo en tierra mesopotámica, incluso hasta nuestros días, gracias a las escrituras mandeas.

Se ha realizado a menudo el balance de lo que nos ha legado Mesopotamia. El año de doce meses, una parte de la nomenclatura de las constelaciones y lo que de

sexagesimal pueda subsistir en nuestros sistemas, como por ejemplo la unidad de medida más corriente de ángulos y arcos. Términos que sobre todo designan minerales o vegetales: jaspe, mirra, nafta, algarroba, sésamo, etc. También: mezquino, trujamán, sorbete, etc., llegados a nuestras lenguas a través del griego y sobre todo del árabe. En el terreno de las técnicas no resulta tan claro. Indudablemente vemos que los sumero-acadios pasan del trineo al carro de cuatro ruedas macizas, después al de ruedas radiadas e incluso a la llanta metálica. ¿Les debemos por tanto la rueda? El vidrio aparece en los depósitos arqueológicos mesopotámicos desde el tercer milenio a. C; En el segundo milenio a. C. es objeto de fórmulas de fabricación juzgadas eficaces por los químicos modernos, fórmulas que todo el Próximo Oriente parece que aplicó. En último análisis, ¿deberemos también el vidrio a los babilonios?

Nos inclinaríamos a pensar que la gran estructura social del Derecho deriva de ellos, pues vemos el lugar que ocupaba en su civilización y sabemos también ahora que dicha estructura había alcanzado la costa mediterránea al amparo de la gran expansión comercial de Fenicia. Tal vez de ella provenga un término tan técnico como el de «arras», así como el gran principio de que la justicia está por encima de los poderes terrestres, los cuales únicamente la formulan y la aplican. Pero aquí el éxito universal del Derecho romano, y por otro lado el de la medicina hipocrática enmascaran sin duda otras supervivencias que sólo aparecen cuando aquellos se eclipsan un poco.

En lo que atañe a la religión, es sobre todo a través de la ***Biblia*** como Babilonia ha influido en la nuestra. Es necesario guardarse del exceso de comparatismo en que incurrieron antaño los «panbabilonistas» o en el curso de la larga querella «Babel-Bibel». Disipada la pasión

de esos combates, puede admitirse que no han sido del todo vanos. Entre los relatos del ***Antiguo Testamento*** inspirados en Mesopotamia, todos los intérpretes están actualmente de acuerdo sobre la indudable copia del relato del Diluvio, sometido a una perspectiva monoteísta pero provisto todavía de detalles tan característicos que excluyen toda posibilidad de origen independiente. Si pese a lo que haya podido decirse, la caída sigue sin encontrar un prototipo babilónico, se reconoce en cambio el tema del paraíso terrenal y el del conflicto entre cultivadores y pastores (Caín-Abel) dentro de los mitos sumerios, si bien es verdad que forma parte de la historia de los dioses, no de las historias de los hombres. Mas esa trasposición queda explicada sin dificultad por el propio cambio de perspectiva.

En el terreno de la piedad, el desarrollo del dios personal y del genio protector han llevado al ángel guardián, particularmente del cristianismo, en donde se ha convertido además, en la marca del estado de gracia. Los salmos del ***Antiguo Testamento*** se han puesto a menudo en relación, acertadamente, con las plegarias babilónicas, que sin alcanzar jamás los mismos acentos, les proporcionan con frecuencia motivos y fórmulas que no pueden desconocerse. Sucede lo mismo con las ***Sabidurías***, y sobre todo con Job, y también con el ***Cantar de los Cantares***, aunque los cantos de amor sumero-acadios empiezan apenas a revelarse.

Profundizando más es arriesgado querer reencontrar en Mesopotamia, entre las líneas más que dentro de las líneas de algunos comentarios tardíos y oscuros, una teología de la resurrección a propósito de Dumuzi o de Marduk; pero las teologías del verbo-creador y del dios-hijo sí que se dibujan ya en ellos, de tal modo que un exégeta poco sospechoso de adulación ha podido escribir a ese respecto: «Las divinidades han adquirido nuevos nom-

bres, aspectos diferentes, pero seguramente los dioses de Babilonia no están completamente muertos.» Yendo todavía más lejos, es posible preguntar si el ejemplo de Sumer no ha sido en alguna medida determinante respecto a la superación del «totemismo» y al advenimiento de los dioses cósmicos y de la naturaleza, a su organización en generaciones sucesivas, etc., característicos del pensamiento religioso de los griegos y de los que han surgido de él.

Pero a falta de continuidad o de relevos seguros, es siempre peligroso concluir un parentesco partiendo de una similaridad. Mucho más convincentes parecen ciertas supervivencias de detalles típicos como el folklore religioso más que la religión. Babilonia sigue viviendo a nuestro alrededor debido sobre todo a la aparentemente ilimitada duración de sus símbolos, abstracción hecha de su interpretación movediza. El prodigio babilónico de la mujer que da a luz un león se reencuentra entre los etruscos acompañado de un presagio idéntico y figura en el pórtico de una catedral francesa. Víctor Hugo nos recuerda que ciertos contemporáneos nuestros todavía «leen» los charcos de agua, y los actuales quirománticos analizan la palma de la mano igual que antaño los arúspices analizaban el hígado. Durante su infancia, ¿quién no ha hecho una promesa al paso de una estrella errante?, ¿quién no se ha regocijado, por un feliz presagio, de haber arriesgado un paso aciago a condición de que sea el del pie izquierdo, el del enemigo? En el terreno tan justamente llamado de las supersticiones, babÜonizamos siempre. No sabríamos decir qué migraciones, qué medios propagadores, qué almanaques han traído hasta nosotros esa extraña herencia. Ni por qué, por ejemplo, nuestras modernas costumbres, a través de los caprichos de la moda, establecen el cruzado a la derecha para los hombres y a la izquierda para las mujeres. Pues en uno de esos disfraces amorosos que ya complacían a los sumerios se

prescribía hace ahora cuatro mil años: «Que las jóvenes crucen su vestido a la derecha, según hacen los hombres, y los hombres a la izquierda, según hacen las jóvenes.»

Jean NOUGAYROL, *del Instituto*

BIBLIOGRAFIA

CUADROS HISTORICOS

G. GOOSSENS, *Asie Occidentale ancienne,* en «l'Enciclopédie de la Pléiade», *Histoire Universelle,* tomo I, pp. 287-495, 1956.

RELIGION

E. DHORME. *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* en la colección «Mana», tomo II, *Les Anciennes religions orientales,* pp. 1-330, Paris, 1949.

DOCUMENTOS

A. FALKENSTEIN y W. VON SODEN, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete,* en Die Bibliothek der alten Welt, Stuttgart, 1953.

J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament,* Princeton University, 1954.

—- *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* Princeton University, 1955.

V. La religión elamita

El mundo divino, tal como fue concebido por los elamitas, se nos aparece aún de manera confusa a pesar de los trabajos realizados estos últimos años en dicho terreno. Se aproxima, por su forma, al que nos presentan los mesopotámicos: difiere en algunos motivos persistentes —como el tema de la serpiente—, que con certeza se deben a oposiciones fundamentales que se nos escapan. Ciertas dificultades por ahora insuperables paralizan cualquier esfuerzo de comprensión que vaya más allá de las descripciones formales y de las listas de nombres, puesto que los lingüistas no consiguen dar una traducción segura de los documentos escritos, y circunstancia más grave, la escritura en el mundo elamita fue siempre utilizada con parquedad. Por otra parte, la historia política plantea problemas que aún están oscuros.

Hasta el año 2350 a. C. el país fue independiente y la religión a lo largo de todo ese período debió desarrollarse en plena libertad. A partir de esa fecha, que marca la llegada del rey Sargón y la instauración del imperio de Agade, el Elam se vio obligado hasta los tiempos de Hammurabi a hacer frente a una Mesopotamia en plena expansión política y económica. Muy a menudo perdió su independencia, ora firmando un tratado con el rey de Agade, Naramsin, ora reconociéndose tributario de un príncipe sumerio, Gudea, o incluso figurando como simple provincia mesopotámica, cual sucedió en los mejores tiempos del imperio regido por la tercera dinastía de Ur. En esos momentos la dominación militar se ve acompañada de una influencia cultural tan intensa que el Elam abandona algunos de sus rasgos característicos: rechaza así su escritura nacional, ideográfica, para

adoptar la de los escribas de Agade, más práctica por ser silábica. Abandona su lengua propia en aras de la acadia, utilizada incluso en los más importantes sectores de la vida diaria: economía, comercio, derecho, administración. Tan sólo la onomástica conserva, y aun ella en corta medida, su carácter nacional: alrededor de los reyes, que suelen ostentar nombres elamitas, gira un mundo de escribas, mercaderes y jueces con nombres mesopotámicos. Es imposible saber si tales personas eran elamitas de cultura acadia o bien eran acadios. De hecho, las ciudades comerciales de la frontera del Irán, siempre obligadas a pertenecer a dos mundos distintos, presentan un rostro desconcertante a los historiadores del arte o de la religión. Machos siglos más tarde sucederá lo mismo en Hatra en la época partía.

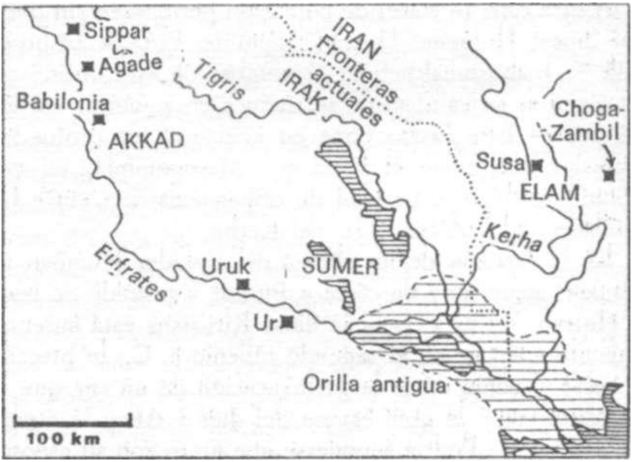


Fig. 6. Elam.

Y no obstante, los dioses elamitas de las más antiguas épocas nos son conocidos de manera oficial por el tratado solemne (expuesto en el Louvre) que firmó un príncipe

de Susa con Naramsin, rey de Agade. Como sucede en todas las civilizaciones agrícolas y pastoriles del tercer milenio a. C, figura en primer lugar entre los dioses una gran diosa llamada Pinikir. Transcurrirán los siglos y Pinikir todavía será honrada dos mil años más tarde, pero ya no constituirá más que una forma vacía de sentido, pues a partir del segundo milenio a. C. aparece una nueva diosa que la empuja a un segundo plano: Kiri-risha, literalmente «la diosa grande» o «la única grande», a quien le estaba dedicado un templo en Liyan (hoy la isla de Bouchir) y otro en Susa y que parece pertenecer a un universo divino diferente, en donde la divinidad rectora es un dios, no una diosa. Posteriormente, hacia el primer milenio a. C, en un islote lingüístico y étnicamente mal conocido, otra diosa, Parti, rivaliza con la precedente.

A otra capa (o clase) de población pertenecen sin duda los dioses Humpan, Hutran, Nahunte, GAL e Inshushnak (o Inshushinak). Sólo el nombre de este último no es elamita; su calificativo se traduce en sumerio: «señor de Susa». Este hecho pone en evidencia los profundos vínculos que unían al Elam con Mesopotamia; tal vez denote también la paridad de origen existente entre las ciudades del Eufrates y las del Kerha.

En la relación de los dioses del tratado, Humpan (o Hupan) sigue muy de cerca a Pinikir y precede de lejos a Hutran. En esta época la diosa Kiri-risha está ausente. Cuando aparece, en el segundo milenio a. C, lo precede a veces —como en la larga invocación de un rey que la presenta como la gran esposa del dios GAL y la madre de Hutran—. Podría suponerse que junto con su esposo, GAL, ha sucedido a la pareja Pinikir-Humpan, pero aún no podemos decidir si los dos dioses, GAL y Humpan, son, como parece, distintos: GAL es, efectivamente, un ideograma mesopotámico que significa «grande», e ignoramos el dios elamita que se oculta tras él. Por lo menos

es cierto (lo atestigua un texto del segundo milenio a. C.) que Hutran es «el querido retoño de Kiri-risha y de GAL», una especie de dios-hijo que puede emparentarse con aquel a quien las civilizaciones del Eufrates llaman el «verdadero hijo», el «legítimo»: Dumuzi primero, más tarde Tamuz.

Nahunte es el dios-sol. A juzgar por el sentido del vocablo ***hunte,*** es el «portador de la luz» y, como en Mesopotamia, el dios de la justicia; por ello sin duda su nombre es corriente en la onomástica real, y por ello también los juramentos en Susa se hacen en nombre del dios-sol y de Inshushnak. El escriba de los contratos, que redacta an acadio, utiliza el signo ideográfico «sol», y no se sabe a ciencia cierta si el dios era invocado bajo su nombre acadio, Shamash, o bajo el nombre elamita, Nahunte.

Inshushnak es el gran dios de Susa, y por ello es difícil precisar el lugar que ocupa en el panteón elamita; las inscripciones de los reyes de dicha ciudad (inscripciones que constituyen 'la mayor parte del ***Corpus)*** lo colocan, como es natural, en primer plano, pero el tratado del tercer milenio a. C. lo nombra en quinto lugar. Mil años después, en las invocaciones va colocado regularmente después del dios GAL y unas veces delante y otras detrás de la diosa Kiri-risha; como a ésta y en este caso concreto se le da el calificativo de gran esposa, se ha supuesto que podía ser la compañera de ambos. En realidad se nos escapa todo respecto a la naturaleza de Inshushnak y a sus relaciones con GAL, con quien comparte la acrópolis de Susa. Los reyes, a través de las inscripciones de sus fundaciones piadosas, a través de sus ofrendas y plegarias, hicieron de Inshushnak el dios más a menudo mencionado; un conquistador como Shilnak-Inshushnak extendió su nombre en el mundo mesopotámico; nombre sumerio y tan poco elamita que hasta mediados del segundo milenio a. C, en la onomástica,

salvo raras excepciones, sólo entra en la construcción de nombres de formación acadia.

Otro gran dios es Simut, que en el tratado de Naram-sin sigue directamente a Inshushnak. En el segundo milenio a. C. se le llama numerosas veces «el dios del Elam» o «el elamita»; es también el «exaltado mensajero de los dioses». En la onomástica aparece casi tanto como Inshushnak. Pero también en su caso la documentación sigue siendo muy difícil de manejar: el nombre de este dios recuerda el vocablo acadio «suerte», «destino», cuya forma copia a veces ***shimti***. Tal vez este hecho haya jugado en su favor en los medios más influidos por los acadios a principios del segundo milenio a. C. Debemos resaltar que casi la totalidad de los nombres de persona construidos a partir del suyo son elamitas y que la serie acadia está muy poco representada. Simut tiene por esposa a Manzat, calificada de «gran dama»; también está unido a la diosa Nin-ali (véase más adelante), de la que no se sabe si es idéntica a la precedente.

Lakamar (o Lakamal) sería, según un informe tardío, la hija del dios de las aguas. Todas las épocas la conocieron; tenía sus capillas, sus estatuas, sus fieles. La ***Biblia*** cita un nombre teóforo derivado del suyo: «Kedor-Laomer, rey de Elam» ***{Génesis*** 14, **9).** Comparte el poder sobre los infiernos con Ishmerakap (nombre el de éste estrictamente acadio): juzga a los muertos y los conduce por el camino del más allá.

Bajo los ideogramas mesopotámicos con que el escriba adorna sus nombres se ocultan dos divinidades importantes, el dios-tormenta y el dios-luna, sin duda pertenecientes al ciclo del dios-sol Nahunte. Nos es imposible saber si fueron pensados en elamita: no obstante, el dios-tormenta, Adad en acadio, tiene en el siglo xin a. C, junto a su esposa acadia Shala, una capilla particular en un gran templo cerca de Susa (ver más adelante). Hecho

comprensible aunque a primera vista inesperado: en un mito sumerio que relata, en muy antiguas épocas, una justa de sabiduría entre un príncipe de Uruk (en Sumer) y un señor de Aratta (en Irán), el dios-tormenta toma partido por este último. Un verdadero vínculo une, pues, a este dios con el Elam. Pero incluso en el primer milenio a. C, en un documento de presagios se sigue usando su ideograrm mesopotámico, a pesar de que el documento está redactado en elamita. El dios-luna tal vez sea aún más difícil de alcanzar. También a él se le oculta bajo una de sus dos siglas mesopotámicas; pero en una ocasión un texto lo presenta bajo su nombre sumerio escrito fonéticamente: Na-an-na. ¿Hemos de admitir que ésta era la lectura elamita tomada, como la de Inshushnak, de la lengua de Sumer? Con la documentación actual es difícil separar la parte que corresponde al Elam de la que corresponde a Mesopotamia.

Por debajo de ese mundo divino vive la muchedumbre de las divinidades de tercer orden. A veces una maldición lanzada contra cualquier vándalo que se atreviera a romper o llevarse la estatua sagrada de un rey suministra una vaga indicación como ésta: «¡Que el dios Shazi le rompa la cabeza!» Pero estos casos son poco frecuentes. A menudo no conocemos más que nombres simplemente citados en los textos de consagración: Siashum, la diosa Naruti, Nazit, Hurpahir, Kirwasir, los dioses Napratep, Ruhurater e Hishmitik, Upurkupak, nombres elamitas intraducibies que impiden toda identificación. Sólo unos pocos empiezan a dejarse adivinar: así Napratep, «los dioses...», y Ruhurater, «el retoño...» (el sentido de ***rate*** sigue siendo desconocido).

Los arqueólogos nos proporcionan datos muy estimables, agrupando y estudiando las representaciones figurativas en áreas que abarcan desde la estatuaria a la glíptica. Son ellos quienes datan en el siglo xxm a. C. a una diosa, sentada y vestida a la sumeria, en un trono

ornado de leones, dos de los cuales están humanizados al modo mesopotámico. Son también los arqueólogos quienes sitúan hacia el siglo xvni a. C. a toda una serie de figuras, entre las cuales unas (una diosa-madre, una pareja divina, una diosa guerrera y barbada sobre un león) pertenecen a la imaginería del Próximo Oriente, mientras que otras son exclusivas del Elam: una (o varias) diosa-pez, un dios-serpiente, un dios del mar sentado sobre una serpiente monstruosa enroscada sobre sí misma, un dios con orejas de toro, sobre un carro, que sería un dios-muerte, dios que si bien reaparece en Mesopotamia, lo hace en una época y en unos lugares en que el Elam ejerce cierta influencia. En el siglo xin a. C. y algo más tarde aparecen algunos elementos importantes: una mesa de sacrificios en bronce, rodeada de serpientes; sobre una estela en altorrelieve erigida por el rey Untash-GAL y también rodeada de serpientes, la probable representación del dios GAL; unos portadores de cabritos; una reproducción en bronce de un lugar cultual que es, según la inscripción, una «salida al sol»: dos oficiantes, desnudos por razones de pureza ritual, medio en cuclillas, medio arrodillados, orando en un decorado limitado por dos altares escalonados.

A estos elementos se añaden los datos de todo un complejo arquitectónico: el de una ciudad santa construida por Untash-GAL durante la primera mitad del siglo xiii a. C, al este de Susa, en Choga-Zambil. Visto desde el avión, el paraje muestra todavía sus tres recintos sucesivos: el primero, de mil doscientos metros por ochocientos, de forma imprecisa, mitad rectangular mitad circular, encerró la ciudad y los palacios; el segundo, cuadrangular, de cuatrocientos metros por trescientos, protegía los templos de las divinidades secundarias; el tercero encierra la torre escalonada de los dioses GAL e Inshushnak. Su situación próxima a las montañas, contra un telón de rocas, recuerda la disposición de los

palacios-ciudades aqueménidas o sasánidas, como Persépolis o Bishapur; pero la torre existente en la parte superior de los santuarios secundarios y su nombre, ***zigratu***, recuerdan a Mesopotamia y sus ***zigurat***. Sin embargo, en esta época el Elam es totalmente independiente y su rey Untash-GAL es el jefe de una gran dinastía. La lengua elamita ha recobrado sus derechos; la lengua acadia prácticamente ha desaparecido. De la época de la sumisión tan sólo se ha conservado la escritura mesopotámica, pero ya con unos rasgos propios. Si en algo sigue presente Mesopotamia es en que constituye para el Elam un terreno de caza indispensable, una tierra de saqueo. El Elam sólo copia la forma, pues recompone, según su espíritu, los elementos que se le prestan. A pesar de su apariencia, sus torres no consisten, como las mesopotámicas, en una serie de pisos horizontales colocados escalonadamente uno encima de otro, sino que son de sección cuadrangular y se elevan de una sola vez a cuarenta y tres metros de altura; una gruesa muralla, que se eleva hasta las tres cuartas partes de la altura de la torre, la rodea por sus cuatro lados, encerrándola. Alrededor de ésta otra envoltura del mismo espesor se eleva hasta la mitad de la altura del conjunto, cuya base se hunde en una mole maciza de ocho metros de altura que constituye el primer piso. Ahí es donde reinan GAL e Inshushnak junto a la diosa Kiri-risha: en el templo de la cima —el ***kukunnum*** (que culmina a 52 metros)— y en el santuario dispuesto en el piso inferior.

Al otro lado del recinto irregular, con siete puertas que rodea a la torre, se levantan diversos grupos de capillas más o menos alejadas del lugar santo. La más cercana comprende los santuarios de GAL, de Ishmekarap y de Kiri-risha; más lejos está el doble templo de los dioses Hishmitik y Ruhurater; casi relegadas a un ángulo están las capillas de la diosa Pinikir, de la pareja acadia de la tempestad —Adad y Shala—, de la pareja

elamita Simut y Nin-ali, de los dioses elamitas Napratep. El conjunto de este santuario está dominado por una puerta llamada ***Nurkibrat,*** expresión acadia que significa «luz del mundo».

Más allá, en el espacio comprendido entre los dos primeros recintos, se elevan unas residencias reales, un palacio funerario con fosa de incineración —costumbre particular, según parece, en dicha época— y un santuario dedicado a Nusku, dios sumerio del fuego y la lámpara, santuario en el que se ha creído ver un templo del fuego. La hipótesis no pasa de ser posible, pues el propio empleo de la torre sigue siendo dudoso: ¿tuvo para los elamitas la misma significación que para los mesopotámicos? Es notable la sorpresa que manifiesta Assurbanipal en algunos pasajes de la descripción que nos ha dejado del templo de Susa:

Yo destruí el zigurat de Susa que había sido hecho (entiéndase: recubierto) de ladrillos de lapislázuli; rompí sus cuernos fundidos (hechos) de cobre brillante. Inshushnak, el dios misterioso que reside en los lugares sagrados en donde nadie ve lo que hace su divinidad, (el dios) Sumutu (= Simut), (la diosa) Lagamar, (las divinidades) Partikira, Ammakasipar, Turan (=Hutran), Sapak, Ragipa, Sumungursar, Karsa, Kirsamas, Shutaian, Aiapaksin, Bilala, Panintimri, Silagara, Napsa, Napirtu, Kintadarpu, estos dioses y diosas, con sus aderezos, sus riquezas, sus ajuares, con los sacerdotes y los..., los llevé conmigo como botín al país de Asur. (Según J. M. Aynard.)

Maurice LAMBERT

BIBLIOGRAFIA

En las siguientes obras se hallarán los datos esenciales, así como una extensa bibliografía:

R. LABAT, «Elam, c. 1600-1200 B. C.» y «Elam and Western Persia, c. 1200-1000», en *Cambridge, Ancient History,* vol. II, cap. XXIX y XXXII, Cambridge, 1963-1964.

W. HINZ, *Das Reich Elam,* 1964.

P. AMIET, *Elam,* 1966.

R. GH1RSHMAN, 'oraos XXXIX y XL de las *Mémoires de la Mission archéologique en Iran,* 1966, 1968.

M. J. STEVE, «Tchogha Zanbil», tomo XLI de las *Mémoires de la Mission archéologique en Iran,* 1967.

J. M. AYNARD, *Le Prisme du Louvre AO 19.939,* Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1957.

VI. Las religiones de la Anatolia antigua

A todo lo largo de su dilatada historia, desde el momento en que encontramos a sus comunidades agrupadas en poblados extensos, como sucede en el paraje de Catal Hüyük, en la llanura de Konya, entre el 6500 a. C. y el 5800 a. C. hasta la implantación del cristianismo, Anatolia ofrece el espectáculo de una notable continuidad en el terreno religioso. Las mismas fuerzas de la naturaleza —cielo, tempestad, montañas, fuentes, diosas-madre, genios de los campos— serán adoradas bajo diversas formas y nombres que cambian según las generaciones y las invasiones. Pero los antecedentes fundamentales de la religiosidad anatólica, tal como los discernimos en la época prehistórica, se prolongarán hasta el fin de la historia de Anatolia, adoptados primero por el helenismo y luego por Roma: no desaparecen más que ante el cristianismo. No hay, en efecto, verdadera solución de continuidad entre las informes estatuillas de una divinidad masculina erguida sobre un toro —como las que se han descubierto en Catal Hüyük en el VI nivel (hacia el 6000 a. C.)—, las representaciones del dios de la tempestad correspondientes a la época hitita y las estatuas de Júpiter Doliqueno adoradas por los soldados de las legiones romanas; ni entre la diosa de los leopardos de Catal Hüyük, la diosa Hepat hitita y la Cibeles de la época clásica.

1. LAS RELIGIONES DE LA PREHISTORIA

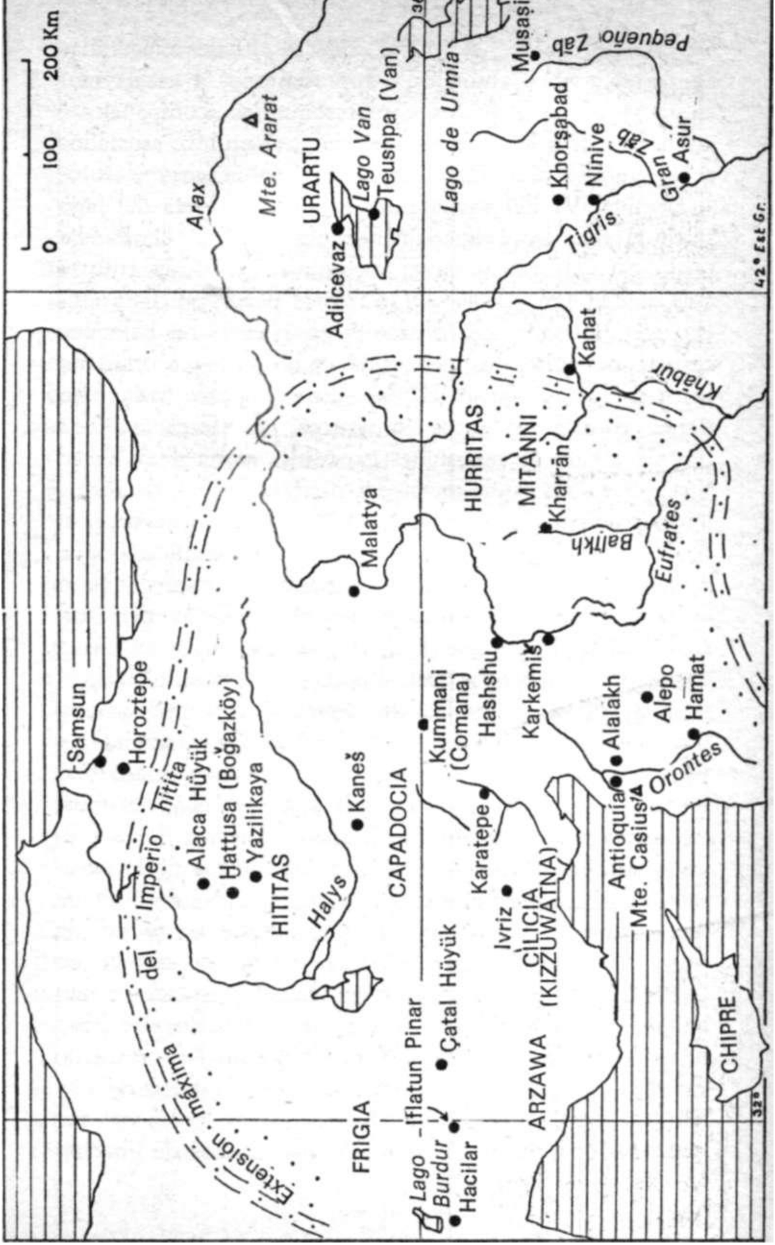
Las primeras religiones anatólicas nos son conocidas fundamentalmente gracias a las excavaciones realizadas

en la meseta central de Anatolia. Aquí mencionaremos como particularmente característicos de los cultos de la época neolítica los descubrimientos efectuados en los yacimientos de Catal Hüyük y en Hacilar.

En el primero de dichos lugares aparecen unos santuarios que arquitectónicamente no se distinguen en nada de las viviendas de la población, pero sí se distinguen enormemente en su decoración: abundan en ella los relieves, pinturas, estatuillas de divinidades y mobiliario sagrado, en tanto que la habitación humana es estrictamente «funcional». En los sucesivos niveles estratigráficos que abarcan cerca de un milenio esos santuarios serán frecuentemente reconstruidos sobre el mismo emplazamiento: primer ejemplo remoto de esa continuidad religiosa característica de Anatolia.

Pocas son las divinidades que se pueden distinguir. Los ritos que sugieren —que ilustran más bien— las pinturas murales, los cráneos humanos o de animales insertos en las paredes, corren el riesgo de permanecer para siempre en el misterio. Ante la escasez de documentos, las analogías o comparaciones por necesidad tienen que resultar engañosas. Unicamente las estatuillas de divinidades pueden guiarnos en este laberinto. La gran divinidad es sin duda una diosa-madre representada bajo los diversos aspectos de una joven, de una madre pariendo y de una anciana. Al lado de ella, pero representando un papel según parece subalterno, hay una divinidad masculina que se muestra bajo tres formas: la de dios joven, la de amante de la diosa y la de anciano dios barbudo. Naturalmente, no se puede excluir la posibilidad de que el joven dios amante de la diosa sea el hijo del dios viejo. Si así fuera, en los orígenes del pensamiento religioso anatólico estaría ya presente esa tríada primordial de la que veremos otras manifestaciones en épocas más recientes. Presentes están ya tam-

bien otros rasgos que igualmente se perpetuarán: los animales salvajes (panteras, leopardos) asociados a la diosa; el joven dios que ella estrecha entre sus brazos; el dios barbudo asociado al toro, que permanecerá como una de las figuras más típicamente representativas de las religiones anatólicas. Todo ello sugiere cultos naturalistas cuyo primer y principal objeto es asegurar perennemente la fertilidad de la naturaleza, confirmándonos en ello la observación de que la diosa de Catal Hüyük se representa frecuentemente pariendo o estrechando en sus brazos al joven dios. La decoración de los santuarios, en la que se entremezcla lo humano y lo animal, nos sugiere ritos extraños y curiosas concepciones. En el nivel VII de Catal Hüyük (hacia el 6150 a. C), unos relieves de yeso aplicados sobre los muros representan a la gran diosa en forma humana, aunque al mismo tiempo está dando a luz a un ser todavía indefinido del que sólo aparece la cabeza y que es en unos casos la de un toro y en otros la de un carnero. Igualmente se representan con frecuencia, en los muros de los santuarios, los animales sagrados de las divinidades —o sus hipóstasis—: leopardos pintados y en relieve (nivel VI); cabezas de toro fijadas a los muros en medio de un nicho sobre el que destaca un motivo a base de manos humanas repetidas; unos senos de mujer, modelados en relieve, aparecen también asociados a veces a mandíbulas de jabalí, a cráneos de zorro o a representaciones simbólicas cuyo significado no está nada claro. Cierto número de pinturas descubiertas en un santuario del nivel VII representan unos buitres con pies humanos alimentándose de cuerpos humanos decapitados: se trata sin duda de una alusión a algún rito funerario, hipótesis probablemente confirmada por la presencia de cráneos humanos hallados en cestas depositadas bajo dichos frescos. Señalaremos asimismo, entre esas pinturas, las descubiertas en un santuario del nivel III (hacia el 5800 a. C), que recogen



Ing. 7. Antigua Anatolia.

escenas de caza (?) o, mejor, danzas rituales ejecutadas en torno a unos animales —representados a escala mucho mayor que la de los hombres que les acompañan—, animales que a lo largo de los tiempos seguirán asociados a las grandes divinidades anatólicas: el ciervo y el toro.

El nivel VI del yacimiento de Hacilar (cerca del lago Burdur) data aproximadamente del 5600 a. C. Parece prolongar, al menos en el terreno religioso, la cultura de Catal Hüyük, de la que, por otra parte, no dista mucho en el tiempo. No obstante, en Hacilar no hallamos rastros de cultos comunitarios como los que sugieren los templos de Catal Hüyük. En este caso más bien parece tratarse de cultos domésticos. En efecto: en cada una de las nueve mansiones excavadas se ha descubierto una especie de estela en piedra o tierra cocida, de forma aproximadamente trapezoidal, sobre la que estaban grabados cabellos, ojos, nariz y mentón, sugiriendo más que reproduciendo una imprecisa configuración humana. Pero al lado de esas informes representaciones es muy curioso hallar, junto a estatuillas groseras, otras en tierra cocida de notable factura. Representan estas últimas a la gran diosa, generalmente desnuda, con rasgos muy marcados de esteatopigia, sentada, de pie o tendida, a veces en cuclillas, abrazando a un personaje masculino representado a escala mucho más pequeña: el joven dios, su amante. Aunque los fundamentos mismos de la religiosidad siguen estando ligados a las fuerzas de la naturaleza, de la reproducción, del eterno retorno, aquí puede sospecharse un cierto alejamiento, desde el punto de vista ritual, de las concepciones puestas de relieve en Catal Hüyük, donde en ninguna mansión privada se han hallado testimonios de cultos particulares. En el mismo orden de cosas, aparecen en este nivel de la cultura de Hacilar los primeros ejemplos de una cerámica de uso ritual —ampliamente atestiguada después, antes del oeríodo hitita y a todo lo largo de él—: vasos de libación

en forma de animales, de pie o acurrucados (cerdos, toros, ciervos).

2. EL PERIODO PREHITITA

Durante varios siglos, en el período que va desde el fin de las culturas neolíticas hasta los decenios inmediatamente precedentes a la llegada de los hititas indoeuropeos, la vida religiosa de Anatolia se nos escapa casi totalmente. Las pocas indicaciones que en ese intervalo se recogen aquí y allá de lo único que nos enseñan algo es de los modos de inhumación, por lo que, aunque sí nos sirvan para deducir la vigencia de alguna fe en la supervivencia, realmente no nos suministran otras indicaciones sobre la vida religiosa. Será necesario esperar hasta la edad del bronce y al descubrimiento de las tumbas de los príncipes hatti (o «proto-hititas») en Alaca Hüyük (perteneciente a la región del nordeste de Bogazkóy) y en Horoztepe (al sur de Samsun), para volver a encontrar testimonios directos de la religión anatólica: nos ocuparemos aquí únicamente de estos últimos, dejando a un lado los problemas que plantea la cultura de dicha época. Las tumbas de Alaca, así como las de Horoztepe, forman la transición entre las más antiguas culturas anatólicas y la época hitita: testimonian la supervivencia de tradiciones muy antiguas que serán transferidas a los hititas, pero marcan asimismo la culminación final de otras representaciones simbólicas que no se desarrollarán. En el interior de las tumbas, vastas cámaras subterráneas, normas estrictas regulan la disposición de los cuerpos, tendidos en fosas con muros de piedra, con la cabeza orientada hacia el oeste y el rostro hacia el sur. Las fosas están cubiertas con un techo de madera sobre el cual se han hallado los restos de ofrendas funerarias: sacrificios de animales (cráneos de toro, osamen-

tas de carnero, de cabra y de cerdo). Es posible que en ello tengamos también un indicio de la práctica de ritos mágicos que volverán a encontrarse en la época imperial hitita con ocasión de los funerales reales. En Horoztepe resaltan algunas divergencias: las tumbas están aquí cavadas en el suelo, pero las paredes no están consolidadas con piedras y los arqueólogos no han encontrado rastro de techumbres de madera. En cambio, en ambos sitios aparece poco más o menos el mismo ajuar funerario: profusión de objetos de oro, de plata, de electro y, todavía más preciosos para la época, de hierro y también de bronce. Con esos materiales se martillean, funden o cincelan armas de adorno, símbolos divinos y estatuillas de divinidades. Aparecen aquí (tanto en las tumbas de Horoztepe como en las de Alaca Hüyük) esos «estandartes» multiformes y siempre misteriosos, algunos de los cuales representan puros símbolos —por ejemplo, medio círculo decorado con una especie de reja, del que sobresale un motivo en forma de «X» recortado dentro de un círculo bajo el que cuelga un motivo similar (Horoztepe)—, mientras que otros muestran un «disco solar» en cuyo centro se dispone un ciervo que emerge de entre un par de cuernos, o bien un ciervo entre dos panteras. Sin embargo, la mayoría se conforman a un modelo puramente simbólico, como los «estandartes» que muestran un enrejado en el interior de un círculo; en la parte inferior aparecen dos «cuernos»; en la parte superior, tres discos en cuyo interior se recorta una cruz; encima de la parte superior del disco destacan unos motivos florales (?), aunque a veces se encuentra en dicho lugar un pájaro u otros animales. Todos estos «estandartes» son de cobre, a veces recubierto de plata o de electro. Tales objetos, cuya finalidad se nos escapa, no sobrevivieron a la cultura prehitita, contrariamente a lo sucedido con unas admirables representaciones de animales sagrados, toros y ciervos, que han sido halladas junto a ellos. Se trata

de estatuillas de un tamaño bastante grande (un ciervo mide más de 52 centímetros de alto), en bronce o en cobre, a menudo recubiertas de motivos en plata, que debieron estar fijas sobre astas, ya fuese para permanecer en el interior de los templos o bien para ser llevadas durante alguna procesión. Algunas de estas figuras están enmascaradas, como el ciervo al que acabamos de aludir.

La colocación de esas figurillas en las tumbas no responde al azar: los «estandartes» y a veces unas figurillas femeninas (en cobre o en plomo) se colocan cerca de la cabeza del muerto. Las figurillas femeninas representan sin duda a la gran diosa-madre o sencillamente a «la madre», que reaparecerá en los ritos mortuorios reales de la época hitita; respecto a las figuras de ciervos y de toros, su carácter religioso no ofrece duda alguna. Cabe destacar también que en el interior de una de las tumbas de Horoztepe ha sido hallada la estatuilla en bronce de una divinidad representada en pie, con un niño en sus brazos: remota descendiente de la más antigua divinidad de las tribus anónimas de la época neolítica.

La cultura hatti (proto-hitita) se prolongará hasta la llegada de los hititas indoeuropeos, sin que verdaderamente podamos conocerla más que a través de las precarias informaciones que pueden extraerse de las tumbas de Alaca Hüyüz, de Horoztepe y de algunos otros lugares. Veremos la influencia que las concepciones religiosas hatti tendrán sobre el desarrollo de la religión hitita, aunque no podemos saber lo que éstos hayan rechazado, pues los hatti no han dejado más trazas de sus ideas religiosas que aquellas preservadas por los hititas.

A partir del siglo xix a. C, con la instalación de colonias de mercaderes asirios en la alta meseta, aparece la escritura en Anatolia bajo la forma del sistema cuneiforme de invención mesopotámica. Numerosos textos, en

su mayor parte procedentes de Kanes, cerca de Kayseri, económicos en su inmensa mayoría aunque algunos pertenecen a la correspondencia comercial sostenida por los mercaderes asirios con la capital Asur y con diversos centros anatólicos, revelan tanto una extraordinaria mezcla racial como una intensa actividad comercial y vierten alguna luz sobre el oscuro problema de las religiones anatólicas de aquella época.

Los nombres propios de los asirios que trafican en Anatolia son a menudo nombres teóforos en cuya composición entran los nombres de las divinidades por ellos adoradas, tales como el dios Asur, la diosa Ishtar y el dios de la tempestad, Adad. Puramente anatólicas son las divinidades cuyos nombres aparecen cuando se hace mención de fiestas religiosas cuyas fechas fijan igualmente el plazo del pago de las deudas, etc. Así se mencionan las fiestas de Parka, de Ana, de Nibas, Harihari, Tuhtuhanum (estos últimos indudablemente «hatti»), y también se hace mención de un sacerdote de Ana y de un personaje que lleva un nombre formado con el de una de las grandes diosas de la época hitita y neo-hitita, la «reina de la ciudad de Karkemis», Kubaba.

También aparecen nombres de otras divinidades que volveremos a encontrar en la época hitita, compuestos a veces con nombres propios como Assiyat, Halki «grano», Inar, Ishput, Pi/erwa, Tarawa, Shiwat «sol». Esos nombres sugieren ya una presencia «indoeuropea» en Anatolia Central, a la vez que la existencia de grupos con dialectos diferenciados. Algunos nombres, como los que acabamos de citar, pertenecen sobre todo al grupo «nesita», dialecto que será utilizado por los hititas de la época imperial; otros, como aquellos en cuya composición intervienen los elementos divinos Arma «luna», Innara (un dios de la peste), Uruwanda o Runda (el dios ciervo o del ciervo), Sanda, Tarhunda (dios de la tormenta), Tiwata (dios del sol), pertenecen al dialecto luwita.

También volveremos a encontrarlos en la época imperial y neo-hitita.

En las escenas grabadas sobre los sellos que sirven para autentificar los documentos redactados sobre las tablillas, la glíptica de la época hace uso de un repertorio fundado en gran parte en representaciones de divinidades: reconocemos entre otras, sin que sea posible identificar con certeza las representaciones, la de un dios toro subido a un pedestal (representación que volveremos a encontrar en la época imperial hitita en un relieve de Alaca Hüyük) o sirviendo de montura a un dios. Es muy probable que en este caso nos hallemos ante una representación del dios de la tormenta, representado por su animal sagrado, el toro. Una diosa madre sentada, desnuda, armada, sosteniendo en sus manos unos animales, que recuerda la gran diosa de la época neolítica, reaparecerá, apenas modificada, sobre el sello del rey de Mitani, Shaushshatar, y se transformará más tarde en la ***potnia thérón***. Representaciones de tríadas divinas son igualmente supervivencias de esa época remota, así como también los extraños ídolos (descubiertos en Kanes) —tal vez algo más antiguos que las representaciones de los sellos— que no muestran más que un cuerpo lenticular del que destaca un largo cuello y una cabeza. El «cuerpo» está decorado con machos cabríos y con círculos con el centro marcado (decoración que volvemos a encontrar en las estatuillas de ciervos de Alaca Hüyük). Hay algunas variantes de interés: a veces se trata únicamente de una divinidad o de un par de dioses (representados únicamente por dos cabezas que sobresalen del «cuerpo»), o bien tres cabezas con una imagen (única o doble) parecida en ciertos casos a la de las pequeñas divinidades modeladas en el cuerpo de la más grande. Se ha comparado sin excesivo éxito tal tipo de ídolos con ciertas representaciones procedentes de las Cicladas y del mar Egeo: parece más sensato considerarlos como

un simple desarrollo, exclusivamente anatólico, de las antiguas representaciones de la Gran Madre, del gran dios y del joven dios nacido de la unión de los dos primeros.

3. LA RELIGION DEL ANTIGUO IMPERIO

Con excepción de los pocos nombres de divinidades anatólicas dispersos en los textos de Kanes, que testimonian la presencia en Anatolia de grupos indoeuropeos en una época todavía hatti (o sea, «prehitita»), tenemos que esperar al primer texto (redactado en lengua nesita, es decir, en hitita indoeuropeo) del más antiguo rey hitita para intentar llegar a los fundamentos de la religión hitita y discernir la manera como dicho panteón se ha ampliado poco a poco hasta abarcar lo que los textos posteriores denominan, queriendo así abarcar el conjunto del panteón del Imperio, los «mil dioses de Hatti». Anitta (hacia el 1715 a. C), hijo de Pithana, «reyes de Kussar» él y su padre, aparecen mencionados en los textos paleo-asirios de Kanes (que probablemente sea la ciudad conocida en la época hitita bajo el nombre de Nesha). Anitta conquista Kanes (en donde se ha hallado un hierro de lanza con la siguiente inscripción: «[Pertenecientes al] palacio de Anitta, el príncipe»). Es interesante constatar que la inscripción está redactada en el dialecto antiguo asirio (lengua internacional de la época en Anatolia, como testimonia una carta dirigida por el príncipe de Mama, un contemporáneo de Anitta, al príncipe de Kanes, Warshama) y que el siguiente documento que procede de Anitta (aunque indudablemente en una copia más reciente) está redactado en nesita, el dialecto hitita indoeuropeo.

Este texto no tiene únicamente un interés histórico al describirnos las primeras luchas del grupo «hitita» (que

de hecho no hará más que adoptar el nombre de la población por él subyugada, los hatti) contra las poblaciones autóctonas, sino que proporciona una relación bastante coherente del panteón «hitita», mencionando divinidades hatti posteriormente integradas en él. El «dios de la tormenta del cielo» es ya la primera divinidad hitita: sin duda corresponde, si consideramos el origen indoeuropeo del grupo «hitita», a alguna divinidad del cielo y de la atmósfera emparentada con Zeus. El rey es el «amado» y este título o esta ficción se mantendrá a través de toda la historia hitita. Es el dios de la tormenta del cielo el que da la victoria a Anitta: así es como éste se apodera de Nesha (Kanes), de la cual hace su capital y a la que devuelve la estatua del dios Shiushummi, de la que se había apoderado un enemigo. Respecto al nombre de dicha divinidad es interesante destacar que se trata de un apelativo más que de un nombre propiamente dicho; ***shiushummi*** probablemente no signifique más que «nuestro dios» en el dialecto tan peculiar que sabemos fue utilizado para el culto a las divinidades de Kanes en la época imperial hitita. Importa retener que a partir de esta época el panteón «hitita» no es ya únicamente hitita: el único dios del rey Anitta es «el dios de la tormenta del cielo». Shiushummi es el dios de una ciudad por aquél conquistada; el dios Halmashuitta, «el santo escabel», también mencionado, es una divinidad proto-hitita (hatti); el nombre de un príncipe enemigo —el rey de la ciudad de Zalpuwa, Huzziya— es también de origen hatti, y al mismo tiempo el de una divinidad adoptada por los hititas (al igual que reyes o príncipes del período imperial hitita llevarán nombres de divinidades pertenecientes a los hititas). Todavía no se ha descubierto rastro alguno de unos templos cuya construcción menciona Anitta —los del dios de la tormenta del cielo, de Halmashuitta y de Shiushummi—, pero el texto revela dos hechos importantes, uno de los

cuales —la fiesta celebrada con ocasión de la dedicatoria de los templos— probablemente responda, por lo menos en parte, a las fiestas religiosas mencionadas en los textos de Kültepe-kanes y de las cuales se hallarán innumerables testimonios en los textos de la época imperial; respecto al otro —los grandes sacrificios de animales capturados con ocasión de dicha fiesta— no aparece rastro alguno en los textos posteriores. No es imposible que haya aquí una influencia asiría o de las concepciones hurritas.

Durante un siglo largo faltan los documentos originales de Anatolia: será necesario esperar hasta 1600 a. C. y el reinado de Hattusil I para volver a encontrar un documento histórico —fragmento de los anales del rey, prototipo de los famosos anales de los reyes asirios— que sea al mismo tiempo un documento de importante carácter religioso. El rey utiliza el título que será tradicional en la época imperial: «Gran rey, Tabarna» (del nombre de su padre T/Labarna, nombre propio que acabará respondiendo al empleo que se ha hecho del de César). El rey hitita, «Gran rey, rey de Kussar» —le reconocemos tales títulos porque a ellos se referirán sus sucesores, quienes verán en él al antepasado de la dinastía— es ahora ante todo «el amado de la divinidad solar». Aquí se trata de la gran diosa solar de la ciudad de Arinna (no localizada), con certeza una divinidad de origen hatti a quien la tradición hará esposa del gran dios de la tormenta: ella lleva al rey en su seno, lo guía de la mano, va delante de él en el combate. No es imposible que se trate del eco de ciertas convenciones de origen mesopotámico, que en el presente caso no serían en absoluto anacrónicas. Junto a ella el rey no menciona como dioses personales (o de su pueblo) más que al dios de la tempestad y a la diosa Mezulla (a cuyo templo se hace alusión. Mezulla es con certeza de origen hatti; según una tradición posteriormente atestiguada, está con-

siderada como hija de la diosa solar de Arinna y del dios hatti de la tempestad, Taru. A principios del Imperio los dioses de los reyes hititas parecían, pues, ser todos divinidades recibidas del panteón de sus predecesores hatti. A decir verdad, suponiendo que en este difícil ámbito puedan sugerirse hipótesis, es posible que por una parte dicha trinidad represente a la muy antigua trinidad anatólica, y que por otra divinidades propias de los hititas indoeuropeos hayan sido asimiladas a dioses «del terruño» (hipotético dios del cielo «hitita»: dios hatti de la tormenta); pero a lo largo de toda la historia hitita estos últimos resultan extremadamente difíciles de reconocer.

El reino de Hattusil I constituye, desde otro punto de vista, uno de ios grandes giros de la religiosidad hitita. Hasta aquí hemos visto que los dioses de los hititas provienen de las tribus que les precedieron en Anatolia o, a través de asimilaciones difíciles de determinar, corresponden más o menos a ellos. En cambio, a partir del reinado de Hattusil I se produce una verdadera política religiosa de importación, de asimilación de divinidades de los pueblos conquistados o saqueados. Es también la época en que —aunque esa tendencia empieza a manifestarse con anterioridad— aparece con toda su fuerza la influencia hurrita.

Ya antes de las campañas de Hattusil I en el norte de Siria, la influencia hurrita se dejaba sentir en la Anatolia oriental. Procedentes del otro lado del Tigris, los hurritas —de origen desconocido y de lengua que no se parece a ninguna entre las del Oriente Próximo de la antigüedad— recorren poco a poco su camino hacia el Mediterráneo apareciendo o siendo reconocidos en Mesopotamia hacia el final de la dinastía de Agade (hacia el 2200 a. C). En el reinado de Hattusil I se hacen fuertes en el norte de Siria, particularmente en Alalakh, sobre el Orontes, en donde su presencia se halla amplia-

mente atestiguada por documentos escritos en los que los nombres de personas y de divinidades hurritas están con mucho en mayoría.

Son sus dioses los que Hattusil I llevara consigo a su capital, Hattusa, conquistada en otro tiempo a los hatti por Annita, destruida y maldita, de cuyas ruinas sin embargo —y ello tal vez simbolice la cesura que produce entre el «hitita» Anitta y los fundadores del Antiguo Imperio hitita— la hicieron levantarse Labarna y Hattusil. De su campaña contra Hashshu (al norte de Karkemis, sobre el Eufrates), el rey traerá al «dios de la tormenta, señor del *armaruk*» (¿tal vez una edificación?); al dios de la tormenta, señor de Alepo (ciudad que por otra parte destruirá, poniendo fin a su «gran realeza»); al dios Adalur (epónimo de una montaña situada en la región de Alepo), y a la diosa Hepat (una de las grandes divinidades de la ciudad de Alalakh en la misma época), citada como «hija de la diosa Allatum». Esta última es, por otro lado, una divinidad de origen mesopotámico que corresponde a Eresh-ki-gal, la diosa de los infiernos. Y por fin Lilluri, divinidad grotesca, será también conducida a Hattusa. Esas divinidades están representadas bajo diversas formas, como muestran sus estatuas depositadas en los templos de Hattusa; los dioses de la tormenta del *armaruk* y el de Alepo, por toros; Allatum, Adalur y Lilluri, por estatuas «de plata y de oro»; Hepat, por una estatuilla. Los dioses de Hahu, ciudad situada en la misma región, son un toro y una embarcación.

Respecto a las prácticas religiosas de la época —fiestas, rituales, plegarias, mitos— lo ignoramos todo, pero interesa destacar la separación que se estableció entre ese fragmento de los anales que deja constancia del amor que siente por el rey la diosa solar de Arinna y de la devoción del rey, y el largo texto constituido por el *Testamento* del rey, en el que no menciona a ninguna

divinidad, salvo en una vaga alusión al «dios», no identificado, dios vengativo y tutelar.

Los dos textos a los que acabamos de referirnos llevan en germen los elementos explicativos de cómo la religión «hitita» se desarrollará hasta englobar a los «mil dioses de Hatti» a los que se refieren los textos. El panteón del rey Anitta **es** de una extrema pobreza: el «dios de la tormenta del cielo» del cual el rey es «el amado» puede ser una divinidad propia de los hititas. Se ha sugerido que podría responder a algún principio numinoso emparentado con el dios del cielo de los primitivos indoeuropeos; pero los hatti —dueños del país—, a quienes los hititas indoeuropeos rechazan poco a poco, conocen también un dios de la tormenta del cielo. El problema sigue en pie. El dios Shiushummi es probablemente la divinidad propia de un grupo «indoeuropeo» instalado en Anatolia antes de la llegada de aquellos a los que nosotros llamamos «hititas»; el dios Halmashuitta es, en cambio, una divinidad exclusivamente hatti. La situación no cambia en absoluto bajo el reinado de Hattusil I, salvo en que ahora el rey es el «amado de la divinidad solar». Es prácticamente seguro que se trata de la gran divinidad solar de Arinna (ciudad no localizada), divinidad de origen hatti, probablemente desde el principio protectora de la realeza hatti y adoptada por los invasores hititas. El dios de la tormenta parece estarle subordinado. Y finalmente, integradas en el panteón hitita, vienen a añadírseles todas esas divinidades de origen hurrita con sus colegios de sacerdotes, sus representaciones divinas. Las normas que presidirán el desarrollo del panteón hitita estaban ya fijadas desde los inicios históricos del país: sobre un telón de fondo de divinidades hatti, los hititas injertarán entidades numinosas aparecidas en los más diversos horizontes, desde el norte de Siria hasta Mesopotamia; pero la más fuerte influencia,

notable desde los orígenes, será la de las ideas y concepciones «ecuménicas» de los hurritas.

4. EL PANTEON DEL IMPERIO

Entre la caótica masa de textos nos proporcionan un primer elemento de clasificación las indicaciones insertas la mayor parte de las veces en los largos rituales de las fiestas; nos referimos a las lenguas con que se invoca a tal o cual divinidad en el curso de dichas fiestas. Notaremos que a los dioses de los antiguos principados hatti se les invoca en hatti: son éstas las divinidades que formarán el núcleo del panteón oficial.

A cierto número de divinidades se las invoca como «los cantores de la ciudad de Kanes»; la mayor parte de los nombres de estos dioses son «indoeuropeos», atestiguados ya a veces en los textos paleo-asirios de la ciudad que acabamos de citar. Para el culto del dios Zibarwa se utiliza la lengua del país de Pala (una de las tres grandes divisiones del imperio hitita junto al país luwita y al distrito hitita propiamente dicho), dialecto indoeuropeo, al igual que el hitita y el luwita.

Este último dialecto se usa sobre todo en textos mágicos en los que aparecen pocas de las divinidades señaladas. El hurrita, en cambio, lengua en la que fueron redactados numerosos textos, proporciona gran cantidad de divinidades, entre las que unas se identificarán o asimilarán a los antiguos dioses hatti en tanto que otras los desplazarán y los eliminarán.

Los grandes dioses del panteón oficial son: el dios de la tormenta, cuyo nombre hatti es Taru y cuyo nombre hitita está todavía sin determinar. Está calificado como «rey»; es el «señor del país». Un texto recuerda que «el país pertenece al dios de la tempestad; el cielo, la tierra y los hombres, pertenecen al dios de la tem-

pesiad. El ha hecho de Labarna, del rey, su regente y le ha dado todo el país hitita». Su esposa es la diosa solar de Arinna, cuyo nombre hatti es Wurushemu; se desconoce su nombre hitita. Se halla atestiguada una divinidad solar masculina, Eshtan, cuyo nombre en hitita tomará la forma de Ishtan; el dios de la luna, en hatti Kashku, apenas cumple ninguna función.

Al círculo del dios de la tormenta pertenece su hijo, el dios Telepinu, pero su genealogía, tal como permite establecerla el' mito de Telepinu, que da la filiación gran padre del dios de la tempestad —dios de la tempestad, Telepinu—, no hace necesariamente de él un hijo del gran dios de la tempestad de Hatti, sino más bien de un dios local de la tempestad. Su esposa es la diosa Hatepinu.

Divinidades probablemente independientes en su origen son integradas en la familia del gran dios de la tempestad: así los dioses de la tempestad de Nerik y de Zippalanda, la diosa Mezulla, su hija la diosa Zintuhi, el monte Zalianu y la diosa Zashhapuna (que aparece en el ***Mito de la lucha entre el dios de la tormenta y el dragón)***.

Una divinidad que parece haber jugado un papel importante en la época del rey Anitta, pero que después no es más que el nombre divinizado del trono, es Halmashuitta. Mencionaremos también esos nombres de divinidades hatti compuestos con el término ***katte,*** «rey», y ***kattah,*** «reina»: Shulinkatte, dios de la guerra y de la peste, asimilado al dios babilónico Nergal; Wurunkatte, asimilado al babilónico Zababa; la diosa Katahzipuri, diosa de la magia, a la que hititas y luwitas conocieron bajo el nombre de Kamrushepa. Las divinidades de los infiernos son las diosas Ishdushtaya y Papaya, quienes con sus husos «hilan los años de vida del rey». Un punto interesante de la religión hatti consiste en que en ella está probado el empleo de dos nombres para referirse a las divinidades, uno para usarlo «entre los dio-

ses» y otro «entre los mortales». De este modo la diosa Tahattanuiti ostenta el nombre de «madre de la fuente» entre los dioses; a la diosa del grano, Kait, se la conoce entre los dioses bajo el nombre de *Hayamma* y de «reina». Es ésta una situación que recuerda aquella de la que Homero dejó constancia: «los dioses llaman a este gigante Briareo, los hombres Egeón»; el río de Troya al que «los dioses llaman Janto y los hombres Escamandro»; un pájaro «cuyo nombre es Chalcis entre los dioses y Cymindis entre los hombres».

Entre los dioses luwitas mencionaremos al gran dios de la tormenta, Tarhunt (que reaparecerá en la época neo-hitita como el dios Shanta, «el rey», asimilado al babilónico Marduk); el dios solar, Tiwat; el dios de la luna, Arma.

5. LA INFLUENCIA HURRITA

Ya hemos visto que la influencia hurrita se hace sentir desde los primeros tiempos del Imperio Antiguo, bajo el reinado de Hattusil I. Los dioses cuyas imágenes —así como sus colegios de sacerdotes— dice este rey haber traído tras sus expediciones a Siria del Norte, se integran en un panteón de sustrato hatti. Los procesos de asimilación, equivalencia y sincretismo actúan desde entonces con plena efectividad. Dos de las divinidades cuyas estatuas Hattusil I llevará consigo —el dios de la tormenta, señor de Alepo, y «la hija de la diosa Allatum, Hepat», que son las dos grandes divinidades hurritas—, llegarán también a ser dos de las grandes divinidades hititas. El dios hurrita de la tempestad es Teshut, su esposa es Hepat: sus principales lugares de culto son, en Siria del Norte y en el Taurus, Alepo y Kummani. Los mitos de origen hurrita añaden como lugar de residencia del dios la ciudad de Kummiya (Kumme), sobre

el curso superior del Tigris, y le adjudican como hermana a la diosa Ishtar de Nínive (cuyo nombre hurrita es Shaushka), como hermano al dios Tashmishu (o Shuwaliyatta). Según la tradición, los animales sagrados del dios son los toros Sheri y Hurri (o Telia) —«día» y «noche»—; el animal sagrado de Hepat es el león (o la pantera). El hijo de la pareja divina es el dios Sharruma. Volvemos pues a encontrar aquí aquella antigua trinidad anatólica: el dios asociado al toro, la diosa a los leones y el joven dios.

En el apartado dedicado a los mitos veremos hasta qué punto puede llegar el proceso de sincretismo: no solamente está presente en los mitos, sino también en la realidad religiosa cotidiana. En el curso de una plegaria de la reina Pudu-hepa (después de Hattusil III, hacia el 1280 a. C), la reina se dirige a la diosa en estos términos: «¡Oh! tú, diosa solar de Arinna, mi señora, reina de todos los países. En el país hitita tu nombre es el de diosa solar de Arinna; en cambio, en el país del cual tú has hecho el país de los Cedros (Siria del Norte) llevas el nombre de Hepat». La asimilación es obligada, puesto que ya hemos visto que durante el reinado de Hattusil I la estatua de Hepat, introducida desde Siria del Norte, fue colocada en el templo de la diosa Mezulla, hija de la diosa solar de Arinna.

El panteón hurrita del Nuevo Imperio está ilustrado con los relieves rupestres del santuario de Yazilikaya, a cierta distancia de la capital, Hattusa, santuario del que por lo menos una parte debió consagrarse al culto de los muertos de la dinastía hitita del Nuevo Imperio. En las paredes del santuario están representadas dos procesiones de divinidades yendo la una al encuentro de la otra: a los dioses se les identifica o bien por sus nombres o bien por sus símbolos, grabados en signos jeroglíficos. Se enfrentan a la izquierda el dios de la tormenta, Teshut, cuyo nombre está escrito «dios de la tempestad (del

cielo)»; ante él la diosa Hepat, cuyo nombre está deletreado *He-pa-du*. El dios está representado de pie, armado con una especie de maza, con su toro al lado y subido sobre dos dioses-montaña. La diosa está de pie sobre su pantera, seguida de su hijo Sharuma, también subido sobre un felino, y de dos divinidades femeninas representadas sobre un águila bicéfala (símbolo que se reencontrará en una de las puertas de la ciudad hitita de Alaca Hüyük, no identificada con certeza). Un séquito de diosas cierra la procesión. En la procesión del dios vienen un dios de la tormenta (no identificado), de pie sobre sus montañas; después el dios Ea (recibido del panteón babilónico); una diosa alada, Ishtar-Shaushka, acompañada de sus doncellas Ninatta y Kulitta; el dios luna Dushuk y el dios sol Shimegi; algunas otras divinidades mal identificadas y finalmente el cielo y la tierra. Observaremos que estas representaciones coinciden generalmente con las descripciones dadas por los textos conocidos bajo el nombre de «Inventarios de ídolos», textos que prescriben el modo cómo deben ser representados los dioses y que datan de la época de la reforma religiosa efectuada bajo el rey Tuthaliya IV (hacia el 1250 a. O), él mismo representado en compañía del dios Sharruma en una de las galerías de Yazilikaya. Comparemos este pasaje: «Dios de la tormenta del cielo [representado bajo] la forma de un hombre, chapado en oro, sentado, sosteniendo en su mano derecha una maza; en su mano izquierda sostiene el símbolo en oro [que representa el signo jeroglífico] "Salud"; se sostiene sobre dos montañas con forma humana recubiertas de oro» (es decir, como las dos representaciones de montañas que terminan en troncos de hombres existentes en Yazilikaya).

La presencia del dios sumerio Ea en esta procesión subraya uno de los rasgos de la religión hurrita, a saber, la adopción de divinidades mesopotámicas: Ningal (Nik-

kal), la esposa de Sin, el dios de la luna (el nombre de ella aparece en la onomástica: Ashmu-Nikkal, Nikal-mati, nombres de dos reinas), y toda una serie de grandes divinidades del panteón sumerio: Anu, Enlil, Allatum (o Eresh-ki-gal, diosa de los infiernos), Nergal (dios de los infiernos) y otras más que sólo parecen haber cumplido una función restringida, al menos en la teogonia hurrita. Es en cambio **muy** notable que el dios hurrita Kumarbi, «padre de los dioses», asimilado al gran dios de Sumer, Enlil, juege aquí tan pobre papel teniendo en cuenta que en la teogonia desempeña uno eminente.

El carácter compuesto del panteón del Nuevo Imperio se aprecia bien en largas listas de divinidades que son invocadas para servir de testigos y salir garantes de los tratados firmados entre los reyes hititas y sus contemporáneos. Pero también aquí hay fluctuaciones y vaci^ laciones, ya que ciertas listas parecen estar adaptadas en función de las divinidades particulares de los otros reyes que firman el tratado con el rey hitita. Se observará que a pesar de lo que dicen las plegarias y otros textos religiosos, la divinidad que suele encabezar dichas listas es el dios solar del cielo, «rey de los países, pastor de la humanidad». No es improbable que el lugar preeminente que se le ha concedido precisamente en las listas de dioses de los tratados provenga del carácter de justiciero que el mundo mesopotámico atribuye al dios del sol. El tratado concertado entre el rey hitita Muwatalli (hacia el 1315 a. C.) y uno de sus vasallos de Anatolia occidental, Alakshandu, enumera las divinidades siguientes en un orden que agrupa primero a los grandes dioses del país hitita, la divinidad protectora del rey, las principales familias divinas, los antiguos dioses, las fuerzas de la naturaleza, etc. Comentaremos esas series en el orden en que se presentan:

Dios sol del cielo, rey de los países, pastor de la humanidad (no hitita).

Diosa solar de Arinna, reina de los países.

Dios de la tormenta *pibassassi,* protector de Su Majestad, gran dios de la tormenta, rey de los países.

Sigue una relación de los dioses de la tormenta, identificados por el nombre de las ciudades en donde tienen sus santuarios: destacaremos los dioses de la tormenta de Nerik y de Zippalanda, pertenecientes al círculo del gran dios de la tormenta de Hatti; el dios de la tormenta de Alepo (el hurrita Teshub), sus toros sagrados, Sheri y Hurri; sus montañas, el monte Namni y el Hazzi (Casius), y, en fin, la esposa del dios, Hepat, «reina del cielo».

Siguen los «genios protectores» de diversas ciudades, después una serie heterogénea en la que reencontramos a Allatu, la antigua diosa de los infiernos, ya atestiguada en la época de Hattusil I; el dios sumerio Ea; Telepinu, hijo de un dios de la tempestad; el dios mesopotámico de la luna, Sin, «señor del juramento»; diversas diosas llamadas todas Ishtar y diferenciadas únicamente por la indicación de sus lugares de culto. Cabe destacar la presencia de Ishtar de Nínive, de quien los mitos hurritas dicen que es la hermana de Teshub; después Ishhara, divinidad mesopotámica, «reina del juramento», seguida de diversas divinidades guerreras y de un cierto número de otros dioses de carácter impreciso. Vienen finalmente los dioses de los lulahhi y de los habiri, poblaciones pertenecientes a dos grupos étnicos todavía mal definidos pero extra anatólicos; «los dioses y las diosas», fórmula que sin duda permite completar el número de los «mil dioses», y en último lugar aquellas divinidades que ciertos textos, como el ***Mito de la realeza de los cielos*** y el ***canto de Ullikummi,*** llaman «los antiguos dioses»: Nara, Napshara, Ammunki, Tuhushi, Ammez-zadu; Alalu y Kumarbi, que se hallan entre los dioses principales de los mitos que acabamos de citar; Enlil y su esposa Ninlil, los grandes dioses del panteón sumerio;

montañas sagradas como el monte Hulla y el monte Zalliyanu (mencionados en el ***Mito del combate entre el dios de la tormenta y el dragón)*** y todas esas fuerzas de la naturaleza divinizadas que son las montañas, los ríos, los manantiales, el gran mar, el cielo, la tierra, los vientos, las nubes.

Vemos que a pesar de algunas tentativas de sistematización no hay aquí orden alguno; esta confusión se ve todavía incrementada por las diferencias que se manifiestan —por inserciones o por exclusiones— entre unas listas y otras.

6. EL SENTIMIENTO RELIGIOSO BAJO EL NUEVO IMPERIO. EL LUGAR DE LA REALEZA

La realeza hitita, como la mayoría de las concepciones de la realeza que han dominado en el antiguo Oriente Próximo, considera al rey como detentador de un poder especial procedente de su particular relación con la esfera de los dioses. Ya hicimos hincapié en aquel pasaje, extraído de una plegaria real, en el que se recuerda que el país hitita pertenece al dios de la tormenta y que este último ha delegado sus poderes en el rey. El rey es, pues, ante todo y ***ex officio,*** «amado de los dioses», a menudo de un dios particular. A principios del Imperio, Anitta es «amado del dios de la tormenta del cielo»; Hattusil I es «amado de la divinidad solar»; los dioses protectores, los dioses personales de los reyes del Nuevo Imperio serán: para Muwatalli, el dios de la tormenta Pihassassi; para Hattusil III, la diosa Ishtar de Samuha. El rey es el «sacerdote» de los dioses; de este modo dirá Muwatalli en una plegaria: «...Dioses del país hitita, señores de quienes soy el sacerdote, que me habéis concedido una realeza ilimitada sobre el país hitita...», y más adelante, en la misma plegaria, insistirá

en la naturaleza especial que confiere la realeza y que desliga en cierto modo al rey de la condición humana:

> **Dios de la tormenta *pihassassi*, mi señor, no soy más que un mortal. Sin embargo, mi padre fue el sacerdote de la diosa solar de Arinna y de todos los dioses. Mi padre me ha engendrado, pero tú, dios de la tormenta *pihassassi*, tú me has arrebatado a mi madre y me has criado. Me has hecho sacerdote de la diosa solar de Arinna y de todos los dioses. En el país hitita, tú me has hecho rey.**

Es muy probable que sea ese carácter especial conferido al rey el motivo por el cual éste —así como algunos personajes de la familia real— no muere, sino que «se convierte en dios»; evidente ficción, pues al rey no se le adora jamás después de su muerte como a una divinidad, aunque exista un culto para los antiguos reyes, sin duda en las capillas de los palacios. Un rey dirá sin ambages: «cuando mi padre ha ido a su destino y yo he subido al trono», omitiendo cualquier referencia a una deificación. Largos rituales —cuya celebración se extendía durante más de catorce días— describen las ceremonias que se seguían a la muerte de un rey o de un personaje real. Son «ritos de paso» que permitirán al rey ir a residir junto a los dioses en el cielo, en vastas praderas donde el pastor real hará pacer a sus rebaños. Esta concepción, enteramente única en la historia del Oriente Próximo antiguo (con excepción de Egipto), puede compararse con la apoteosis de los soberanos helenísticos y de los emperadores romanos.

Sacerdote de los dioses, el rey es el intermediario entre ellos y los hombres. Su presencia es indispensable durante las grandes fiestas anuales y las obligaciones religiosas han superado las necesidades de la política. La mayoría de las fiestas, cuyos largos e insípidos rituales nos han sido conservados, exigen su presencia y a menudo también la de la reina y los príncipes, así como

la de gran parte de los altos funcionarios. La reina únicamente oficiará en el culto de divinidades tales como la diosa Ishtar de Nínive. Por supuesto, muchas de las funciones debieron delegarse, pero una inmensa responsabilidad debió recaer sobre el rey, y las oraciones dejan a menudo constancia de fallos en la ejecución de tal o cual rito, de tal o cual fiesta.

En plena campaña contra el país de Kalasma, el rey Mursil II abandonará el teatro de las operaciones para participar en la gran fiesta del ***purulli*** (véase ***Mito del combate entre el dios de la tormenta y el dragón)***. Sus ***Anales*** relatan así el hecho:

Después, cuando vino la primavera, cuando había celebrado la fiesta del *purulli*, la gran fiesta del dios de la tormenta de Hatti y del dios de la tormenta de Zippalanda, no había sin embargo celebrado todavía en el (mausoleo llamado) *beshti* la fiesta del *purulli* de la diosa Lelwani, la gran fiesta, me volví pues a (la capital de) Hattusa y celebré para Lelwani en el *beshti*, la fiesta del *purulli*, la gran fiesta...

Junto a las fiestas innumerables que se prolongan durante días, la plegaria. Es importante señalar que si bien a veces se pronuncia por el bienestar del rey, de la reina y de los infantes reales, se hace tanto o más para el bienestar del país y de sus habitantes. La tradición religiosa que se deriva del hecho de que el rey sea nombrado, consagrado por un dios, insiste sobre el punto de que si algo va mal en el país —hambre, epidemia, etc.—, casi necesariamente ello se deberá a que el rey ha cometido una falta (falta que intentará determinarse mediante toda suerte de prácticas mágicas, así como meramente lógicas) contra los dioses y éstos se apartan del rey, del país y de los habitantes de éste, abandonándolos a su suerte. Existe cierta ironía en el hecho de que se señale que como los sentimientos de los dioses y los de los hombres no son en modo alguno diferentes, los dioses tienen gran interés en cuidar de los hombres, en no dejarles morir,

ya que, después de todo, son éstos quienes les hospedan, les alimentan y les mantienen.

Rogar, prometer y hacer votos son cosas naturales, pero donde la plegaria hitita alcanza la cúspide del sentimiento religioso es en la expresión de los sentimientos de contrición, de la confesión de la falta, del reconocimiento de la fragilidad de la naturaleza humana. Hay pocos ejemplos del sentimiento de impotencia humana frente a la divinidad en el antiguo Oriente Próximo, como no sea en Israel. Recordemos aquí lo que decía el rey Mursil II con ocasión de una epidemia que devastó el país hitita durante una veintena de años:

Dios de la tormenta de Hatti, mi señor y vosotros, dioses del país de Hatti, señores míos, Mursil, el gran rey, vuestro servidor, me ha enviado (a mí, el sacerdote oficiante) diciéndome: «¡Ve! Dirígete de este modo al dios de la tormenta de Hatti, mi señor, y a los dioses, mis señores.»

Plegaria del rey:

¿Qué hemos hecho pues (para que) hayáis soltado esta epidemia sobre el país? El país hitita se ve cruelmente afligido por esta epidemia. Pronto hará veinte años, desde los tiempos de mi padre, de mi hermano y de mí mismo desde que soy sacerdote de los dioses, que la humanidad sufre de mala muerte... En cuanto a mí, no puedo ya dominar la pena de mi corazón, la agonía de mi alma...

En lo concerniente a esta epidemia, he dirigido mis plegarias a todos los dioses... (diciéndoles): «Escuchadme, oh dioses, señores míos, expulsad esta epidemia del país hitita. Que un presagio desvele la razón por la cual las gentes mueren en el país hitita, o que un sueño me la revele o que un "profeta" la anuncie.» Pero los dioses no me han escuchado y la epidemia no se ha apaciguado. Las pocas gentes que quedaban para llevar a los dioses los panes de los sacrificios y las libaciones murieron a su vez. Decidí entonces hacer de la cólera de los dioses el objeto de un oráculo y conocí la existencia de dos antiguas tablas (= textos).

Se refería la primera a las ofrendas que deben presentarse al río Mala (el Eufrates). Los antiguos reyes ofrecían con regularidad ofrendas al río Mala, pero he aquí que desde el reinado de mi padre se ha extendido una epidemia en el territorio hitita y

ninguna ofrenda ha sido hecha al río Mala. La segunda tabla hacía referencia a la cuestión de (la ciudad de) Kurustama.

Se refiere a una tergiversación hecha por los hititas de un acuerdo concluido con los egipcios; unos prisioneros egipcios atacados de una epidemia la llevaron a territorio hitita, y el rey prosigue:

¿Es esto lo que ha provocado la cólera del dios de la tempestad de Hatti? Y así esto quedó establecido.

En lo que se refiere a las ofrendas al río Mala,

también se estableció mediante un oráculo que yo debería rendir mis propias cuentas ante el dios de la tormenta de Hatti, por lo que he admitido mi falta ante el dios de la tormenta (declarando): «Está bien así. Hemos cometido (ese pecado). Sé a ciencia cierta que no ha sido cometido en mi tiempo, sino en el tiempo de mi padre... Porque me he humillado y he solicitado gracia, escúchame, dios de la tormenta de Hatti, mi señor. Que se apacigüe la epidemia del reino hitita...

No es más que verdad que el hombre está inclinado hacia el pecado. Mi padre ha pecado y transgredido la palabra dada al dios de la tempestad de Hatti. Pero yo no he pecado. Sin embargo, es verdad que el pecado del padre recae sobre el hijo... No dejes perecer a quienes todavía sobreviven para ofrecer los panes de sacrificio y las libaciones...

¡Escúchame, mi dios y sálvame! El pájaro se refugia en su nido y su nido lo salva. Cuando las cosas se hacen insoportables para un servidor, éste acude a su amo. Su amo le escucha y se apiada... y también, si el servidor es culpable pero confiesa su falta, su amo puede infligirle el castigo que considere justo. Pero puesto que ha confesado su falta, el espíritu de su dueño se ha apaciguado y no lo castigará. También yo he confesado el pecado de mi padre... A ti, dios de la tormenta de Hatti, dirijo mi plegaria. Salva mi vida...»

7. LOS TEMPLOS Y EL CULTO

Pocos han sido los lugares de culto descubiertos por las excavaciones. Ya hemos mencionado el gran santuario a cielo abierto de Yazilikaya. En Hattusa se han sacado a la luz cinco grandes templos construidos según un

mismo plan general. Al igual que en Babilonia, el templo se desenvuelve alrededor de un patio adoquinado a cuyos lados aparecen numerosas habitaciones, corredores, residencia de los sacerdotes, depósitos, almacenes. La ***celia***, es donde se hallaba la estatua de la divinidad, del mismo modo que en el templo I de la ciudad baja (sin duda dedicado al gran dios de la tormenta), se halla en una especie de ala aneja al plano rectangular del resto del edificio. Parece como si en ninguno de los templos pudiera percibirse la imagen del dios desde el patio, y el acceso a la propia ***celia*** está dispuesto de tal modo que se penetra pasando por dos pequeñas piezas situadas a la izquierda de la misma, de suerte que el fiel tenía que girar hacia la izquierda para ver la estatua divina. Dicha disposición y la distancia existente entre la ***celia*** y la plaza central hacen suponer que únicamente podían asistir a las ceremonias religiosas un restringido grupo de fieles, en tanto que la congregación (suponiendo que realmente asistiese a las ceremonias) permanecería en el patio central.

En el interior de su templo la divinidad esta representada por una estatua colocada sobre un pedestal. Los «Inventarios de ídolos» ya mencionados dan indicaciones respecto a la fabricación de dichas estatuas, la actitud de las divinidades, el material con el que deben hacerse, sus atributos, etc. Ninguna ha llegado hasta nosotros, pero algunos bajorrelieves nos indican que en un buen número de templos la divinidad estaba representada por un símbolo o por una simple piedra. Un bajorrelieve hallado en Alaca Hüyük representa a un rey orando ante un altar detrás del que se halla la estatua de un toro subido a un pedestal, estatua que simboliza al dios de la tormenta. Una basa esculpida procedente de Hattusa lleva sobre una de sus caras una figura humana (¿dios o personaje real?) orando ante un pedestal sobre el que están erigidas dos piedras. Estas, muv frecuentemente mencionadas en los textos, son símbolos divinos llama-

dos ***huwashi,*** que recuerdan los ***masseboth*** del ***Antiguo Testamento.***

El templo es la morada del dios, como el palacio la del rey. En ella reside y sus sacerdotes son los encargados de atender a sus necesidades, de lavarlo, vestirlo, nutrirlo, actividades todas ellas a las que los textos aluden. Un largo texto de «Instrucciones para los servidores de los templos» muestra la complejidad de la organización interna del templo y la importancia numérica de la clase de los sacerdotes, y eso que no menciona todos los nombres de sacerdotes, sacerdotisas y otros clérigos que conocemos por los textos religiosos. Tanto en lo concerniente a la pureza ritual de los oficiantes como a los reglamentos sobre las patrullas de noche y al servicio contra incendios se observa una estricta disciplina. Las ofrendas destinadas a los dioses bajo ningún pretexto deben desviarse para otro uso; las fiestas se celebrarán en su justo tiempo: tan sólo entre las que se celebraban en la capital son dieciocho las fiestas mencionadas, pero cada gran centro religioso —Arinna, Nerik, Zippalanda, por ejemplo—• tenía su propio calendario religioso.

Ha llegado hasta nosotros un importante número de «rituales» de fiestas que se distinguen sobre todo por la larga duración y la monotonía de las ceremonias: atavío real, procesión en el templo, entrada del rey y de la reina, disposición de los altos dignatarios, etc. Llama la atención igualmente la extensión de los deberes religiosos del rey, cuya presencia es necesaria en todo momento.

Recordemos, por fin, la probable existencia de una fiesta de año nuevo (tal vez en relación con la fiesta del ***purulli,*** celebrada durante la primavera), en el curso de la cual los dioses se reúnen y fijan los destinos:

A principio de año se celebra una gran fiesta del cielo y de la tierra para el dios de la tormenta. Todos los dioses se han reunido y han ido a la casa del dios de la tormenta... ¡Comed en el curso de esta fiesta y bebed! ¡Apaciguad vuestra hambre

y aplacad vuestra sed! ¡Decretad la vida para el rey y la reina! ¡Decretad la vida (?) para el cielo y la tierra!...

Junto a los templos de las ciudades y a los santuarios de la campiña, en donde a menudo oficiará un único sacerdote, hay que recordar la existencia de lugares de culto a menudo asociados a manantiales, como el monumento de Iflatun Pinar, el relieve llamado de Niobe (junto al cual se elevará un templo en la época clásica) y el relieve de Ivriz (de época neo-hitita).

8. ADIVINACION Y MAGIA

Los hititas llevaron a su máximo desarrollo, recurriendo a toda clase de medios, el arte de descubrir las voluntades divinas, de investigar las razones de la cólera de los dioses con el fin de remediarla. En una de sus plegarias, el rey Mursil II pedirá al dios que le haga conocer la razón por la cual la peste devasta el país, «ya sea mediante un sueño o mediante un oráculo, o bien que un profeta la revele o que la revelen los sacerdotes mediante la incubación».

El sueño juega un papel de primer plano. El rey Hattusil III, todavía niño, entrará al servicio de la diosa Ishtar después de un sueño de su hermano; tras uno de sus propios sueños desposará a la hija del sacerdote de Ishtar de Lawazantiya. La reina, Pudu-hepa, pronunciará un voto durante un sueño.

Pero los medios más corrientes de descubrir la voluntad de los dioses son esas formas de adivinación que conocen también otras culturas del antiguo Próximo Oriente: extiscipina (examen de las entrañas de los animales sacrificados), presagios astrológicos derivados de las prácticas babilónicas, observaciones del vuelo de los pájaros y las «suertes» practicadas por una sacerdotisa,

llamada simplemente «la vieja mujer». Unicamente la adivinación a partir de la observación del comportamiento de una serpiente (o un pez) dentro de una tina parece ser específicamente hitita y puede haber sobrevivido bajo una forma simplificada en Sura, Licia, hasta la época clásica.

El hitita vive en un mundo mágico. El considerable número de rituales mágicos hallados en los archivos reales de Hattusa, junto a textos históricos, diplomáticos y religiosos, lo confirma ampliamente. Algunos de esos textos son para uso del rey y de la familia real, pero un número mucho más importante es manifiestamente para uso del pueblo. Acudiendo a la ciencia del mago y al saber de la hechicera, los reyes creen hallar sin duda una seguridad complementaria contra las fuerzas del mal que vagan por el mundo. Junto a las copias, poco numerosas, de textos mágicos sumerios y babilónicos se distinguen unos rituales mágicos cuyos autores son originarios de otras regiones distintas del país hitita propiamente dicho (por ejemplo la Arzawa). Destacan tres grupos principales: un grupo hurrita (con los rituales de Kizzuwatna/Cilicia), un grupo luwita (muy próximo y muy influenciado por el grupo hurrita) y un grupo que procede de una magia de la Anatolia central, tal vez kanesita, pero la forma de los rituales en el fondo es muy parecida.

Hay pocas huellas de magia negra. Aluden a ella el código y algunos textos reales y rituales que tienen por objeto purificar a las víctimas de la hechicería, pero la magia hitita es, ante todo, «magia de protección». Tiene por objeto mantener en, o devolver al estado de pureza ritual, tanto a los seres como a las cosas, borrar las consecuencias del pecado o del mal. Se hallarán pues rituales contra la impotencia y contra las querellas familiares; contra la peste y contra la impureza ritual que sigue a un parto. La mayoría de estos rituales son obra de sacer-

dotisas conocidas bajo el nombre de «vieja mujer»; pocos, en comparación, lo son de «hechiceros», en cuyo caso serán sacerdotes portadores de diversos títulos, como también intervienen algunas veces sacerdotisas. Su función se explica perfectamente tanto porque la magia tiene un origen divino, como porque los dioses, según relatan ciertos pasajes, han hecho ellos mismos uso de la magia (como en el mito de Telepinu) y han enseñado a los hombres los medios que éstos han de utilizar para contrarrestar las influencias del mal.

Los procedimientos empleados son diversos y sin duda están determinados por los casos que se presentan a la hechicera: magia simpática, sustitución (los sustitutos, humanos, animales u objetos inanimados —estatuillas de diversas materias—, pasan a ser el soporte del mal que les es transferido; ambos tipos de sustitutos —animados e inanimados— pueden emplearse en un mismo ritual, en cuyo caso los primeros se consagran a los dioses del cielo, los inanimados a las divinidades infernales), anulación (el mago reproduce en sentido contrario los actos del hechicero al que trata de combatir). El acto final del ritual tiende a la destrucción (las estatuillas son arrojadas al fuego, el sustituto animal sacrificado) o a la expulsión (se ahuyenta al chivo expiatorio hacia el país enemigo) o a la maldición («que los mil dioses lo maldigan, que el cielo y la tierra lo maldigan»).

9. LOS MITOS DEL MUNDO HITITA

El fondo hatti no deja apenas huellas en el terreno mitológico. Un texto muy fragmentario, conocido en su versión hatti y en su traducción hitita, recuerda aquellos tiempos antiguos en que el dios luna estaba echado sobre el ***ki.lam*** (sin duda edificio o lugar sagrado), pero no se trata más que de una alusión inserta en un ritual

mágico, recitada y efectuada en caso de que «el dios de la tormenta truene muy fuerte». Por otra parte alude a diversas divinidades de la magia de origen hatti, y tenemos derecho a suponer que, al igual que en muchas otras culturas, el mago hace referencia a actos mágicos efectuados en el origen de los tiempos por los propios dioses, actos que el sacerdote reproduce, devolviendo de este modo al cosmos el orden que los dioses habían instaurado en el principio.

Otros textos aluden a unos dioses que desaparecen —divinidades de la vegetación— llevándose consigo «todo cuanto es bueno» y provocando, con la consecuencia de que ni los dioses ni los hombres pueden nutrirse ni procrear. Este último tema ha proporcionado la materia de un considerable número de textos cuyos protagonistas son divinidades tan distintas entre sí como el dios Telepinu, hijo del gran dios de la tormenta, o el propio dios de la tormenta, el dios solar o incluso diversas diosas. Es importante observar, y ésa es una de las características de la literatura mitológica hatti, que todo cuanto nos ha llegado a través de las traducciones hititas se halla normalmente integrado en rituales: para los hititas, la religiosidad hatti no está relacionada más que con la magia, con la única excepción de las grandes divinidades del panteón: la diosa solar de Arinna, el dios de la tormenta del cielo y su «círculo», es decir, su corte.

El mito del dios que desaparece

De entre las numerosas versiones que nos son conocidas mencionaremos aquella en la que el protagonista es el dios de la tormenta. Como en todas las otras versiones, el comienzo de ésta ha desaparecido en una laguna del texto, pero es fácil restituir aquellas pocas líneas que debían describir el motivo de la cólera del

dios —ciertas versiones hacen constar su cólera contra la reina Ashmu-Nikkal (esposa del rey Arnuwanda, hacia el 1440 a. C.)—, ciertamente provocada por un fallo ritual. La partida del dios, que en su furor «se pone el zapato derecho en su pie izquierdo», tiene inmediatamente consecuencias desastrosas: la naturaleza entra en letargo.

El Gran dios solar preparó una fiesta e invitó a ella a los mil dioses:

Comieron pero no pudieron satisfacer su apetito.

Bebieron pero no pudieron apagar su sed.

El padre del dios de la tormenta dijo a los dioses: «Mi hijo no está aquí, se ha puesto furioso, se ha llevado consigo al [crecimiento]. Se ha llevado cuanto es bueno.»

Los grandes dioses y los pequeños dioses, el águila, se hicieron a la búsqueda del dios de la tormenta, pero no lo hallaron. Como último recurso, el padre del dios de la tormenta fue en busca del abuelo (del dios de la tormenta) y le dijo: «¿Quién es el que ha pecado, pues la simiente ha perecido y todo se ha secado?» El abuelo dijo: «Nadie ha pecado que no seas tú... Ahora ve en busca del dios de la tormenta.»

El padre del dios de la tormenta se dirigió hacia la gran diosa madre y le dijo: «El dios de la tormenta se ha enojado, todo está seco, la simiente ha perecido y ahora mi padre me ha dicho: "Es culpa tuya"...»

La gran diosa madre respondió: «Nada temas... Ve, tráeme a la abeja. Le daré instrucciones y buscará (al dios de la tormenta).»

El padre del dios de la tormenta dijo a la gran diosa madre: «Los grandes dioses y los pequeños dioses lo han buscado sin hallarlo. Ahora será la abeja la que irá en su busca: sus alas son frágiles, ella misma es frágil...»

La continuación de esta versión se ha perdido, pero es posible reconstruir el final del relato con ayuda de los pasajes paralelos de las otras versiones: la abeja encontrará al dios dormido en un bosque. Lo despertará picándolo con su aguijón, pero no consigue más que acrecentar la cólera del dios, que se desencadena contra el país. Los dioses, desesperados, recurren a la magia: es la diosa Kamrushepa la que se encargará de apaciguar al dios, de incitarlo de nuevo a cuidarse del rey y de su país.

Ciertos mitos están integrados en el culto oficial; así, por ejemplo, el ***Mito del combate entre el dios de la tormenta y el dragón***. Este relato, del que se conocen dos versiones, se repetía durante la celebración de una de las grandes fiestas religiosas del calendario hitita, probablemente una fiesta del año nuevo a la que también aluden algunos textos históricos, los cuales mencionan la presencia del rey; es una fiesta del dios de la tormenta y su nombre, purulli, hace pensar en un origen hatti.

He aquí el texto de la primera versión:

Tales son las palabras de Kellas, el ungido (=el sacerdote) del dios de la tormenta (de la ciudad de) Nerik: lo que sigue es el recital de la fiesta del *purulli* del dios de la tormenta del cielo. Cuando ha llegado el momento de pronunciar estas palabras (es decir, en el momento en que la fiesta debe celebrarse): «Que el país se desarrolle y prospere, que el país sea protegido, y si se desarrolla y prospera, que se celebre la fiesta del *purulli:*

Recitación:

Cuando el dios de la tormenta y el dragón llegaron a las manos en la ciudad de Kískilussa, el dragón venció al dios de la tormenta. El dios de la tormenta implora a todos los dioses (diciéndoles): «Venid en mi ayuda y que la diosa Inara prepare una fiesta.» Lo prepara todo en grandes cantidades: ánforas de vino, ánforas de (bebida) *marnuwan,* ánforas de (bebida) *toalhi,* y las Dena hasta el borde.

La diosa Inara volvió a (la ciudad de) Zigaratta y encontró a Hupashiya, un mortal. Se dirigió a él en estos términos: «¡Mira, Hupashiya! Tengo la intención de hacer algo. Me gustaría que me ayudases.» Hupashiya respondió a Inara en estos términos: «Si dejas que me acueste contigo, iré y haré según tu deseo.» Y se acostó con ella. Inara se llevó pues consigo a Hupashiya y lo ocultó, después ella vistió sus más vellos atavíos y probó a hacer salir al dragón de su agujero, (diciéndole): «Mira, organizo una fiesta, ven a comer y beber».

El dragón salió (con sus hijos) y ellos comieron y bebieron. Acabaron el contenido de las ánforas y apagaron su sed. Llegó un momento en que ya no pudieron descender por su agujero. Llegó entonces Hupashiya y ató al dragón con una cuerda. Vino también en su momento ei dios de la tormenta y mató al dragón, y los dioses estaban a su lado.

Inara se construyó una casa sobre el acantilado en el país de

Tarukka. Dejó vivir en ella a Hupashiya, mas le dijo: «Cuando yo vaya por el país no mires por la ventana: si lo hicieras podrías reparar en tu mujer y tus hijos.»

Y, efectivamente, cuando pasaron veinte días, miró por la ventana y vio a su mujer y a sus hijos. Y cuando Inara tornó de la campiña, él comenzó a plañir (diciendo): «Déjame volver a casa.» Dijo Inara a Hupashiya: «Ya no tendrás ocasión de mirar por la ventana.» (Ella lo mató y el dios de la tormenta hizo que nada creciese sobre las ruinas de la mansión.)

Después de una larga rotura, el texto ofrece la segunda versión del mito, debida igualmente al sacerdote del dios de la tormenta de Nerik, Kellas*

(Comienzo fragmentario) ...El dragón venció al dios de la tormenta y le quitó el corazón y los ojos... El dios de la tormenta tomó por espesa a la hija de un pobre hombre y tuvo un hijo; éste creció y tomó por mujer a la hija del dragón.

El dios de la tormenta dijo a su hijo: «Cuando vayas a casa de tu espesa, busca mi corazón y mis ojos.»

Cuando fue, les pidió el corazón (del dios) y ellos se lo dieron; les pidió después lo ojos y también se los dieron y él los llevó al dios de la tormenta, su padre. Así fue como el dios de la tormenta recobró su corazón y sus ojos.

Cuando hubo recuperado su antigua forma, partió al combate hacia la mar. Una vez que hubo entablado el combate con el dragón, estaba a punto de vencerle, cuando el hijo del dios de la tormenta que se encontraba con el dragón exclamó (dirigiéndose a su padre) al cielo: «Estoy de su lado no me perdones.» El dios de la tormenta mató pues, entonces, al dragón y a su (propio) hijo...

La continuación del texto, después de una larga laguna, invoca al monte Zalianu y al dios de la tormenta de Nerik.

A propósito de este relato mítico, de un sabor muy folklórico, es interesante observar las similitudes que presenta con el relato griego del combate del gigante Tifón, vencedor de Zeus en el curso de un combate que se desarrolla sobre el monte Casius (el Hazzi de los hurritas); el gigante Tifón ocultará los tendones del dios en una gruta de Cilicia, lugar de donde serán hurtados por Hermes y Egipán, quienes los devolverán al dios.

La teogonia hurrita nos es conocida por un cierto número de textos, extremadamente fragmentarios, hallados en los archivos reales hititas de Bogazkoy. Estos textos son las «traducciones» hititas de originales hurritas que se han perdido o que todavía no han aparecido. *Grosso modo* estas traducciones datan, en la redacción que ha llegado hasta nosotros, de los últimos años del Imperio hitita, es decir, más o menos del año 1300 a. C.

Esta teogonia parece representar el resultado de un pensamiento religioso sincretista, elaborado en un medio hurrita en contacto con las ideas religiosas sumerias y del norte de Siria, probablemente en la Alta Mesopotamia, en los comienzos del segundo milenio a. C.

El concepto hurrita de las sucesivas realezas divinas parece completamente ajeno a las ordenadas concepciones de la teología sumeria, que conoce ciertamente unas jerarquías divinas. Sin duda nos hallamos aquí ante un fondo de ideas sumerias, al que se ha sobreañadido un cuadro teológico hurrita que delimita claramente la extensión de los préstamos recibidos tanto de Sumer como de los mitos del norte de Siria. Son, en efecto, los grandes dioses universales del panteón sumerio, no los dioses locales, los que juegan un papel en la teogonia hurrita.

Por otra parte, la localización de los mitos hurritas en el norte de Siria está claramente en función de los antecedentes históricos y se explica por la existencia de cultos y de mitos preexistentes y de lugares sagrados prehurritas, tales como el monte Casius (el Hazzi de los mitos), cerca de Antioquía.

Sumer y desde luego Babilonia y Asiría ponen en el origen del mundo una «gigantomaquia» que precede a la creación, es el *Enuma elish*. Indudablemente no es una casualidad que los archivos de Bogazkoy, los cuales nos

han dejado suficientes testimonios de obras traducidas o copiadas de originales babilónicos (la epopeya de Gilgamesh, entre otras), no conozcan el poema babilónico de la creación: oposición esencial de concepciones religiosas fundamentales.

Los textos se reagrupan en un ciclo de relatos cuyo principal protagonista es una divinidad hurrita: el dios Kumarbi, «padre de los dioses», que no es una de esas divinidades a partir de las cuales y gracias a las que el mundo se crea y se organiza. Los dioses primordiales del panteón hurrita pertenecen a las generaciones divinas precedentes. Nuestros propios textos, por ejemplo el *Canto de Ullikummi,* aluden a una criatura primigenia, Upelluri, sobre cuyos hombres, cual los de Atlas, «ellos» —sin duda los dioses de los días antiguos que mencionan ciertos textos— «erigieron el cielo y la tierra». El acto de la creación precede pues largamente en el tiempo a los episodios de la *Realeza en los cielos* y de Ullikummi. En el origen de todo están «los padres de los dioses», «los antiguos dioses», divinidades borrosas, olvidadas y desplazadas que, como los titanes, tras la emergencia de los jóvenes dioses residen en la «tierra sombría»: destronadas y arrojadas del cielo, también ellas son precipitadas a los infiernos.

Los dioses del mito

Las divinidades que participan en el drama divino son las que generalmente se asocian a los hurritas: Kumarbi; Teshub, Hepar, su pareja; los toros del dios de la tormenta, Sheri y Telia; Ishtar de Nínive, etc. Al lado de éstos, las grandes divinidades del panteón sumerio.

Nos hemos contentado con citar aquí los pasajes más característicos de esos textos.

[Escuchad dioses que estáis en los cielos] y en la tierra oscura! Que escuchen, los dioses poderosos... Nara, [Napshara, Min]ki, Ammunki. Que Ammezadu [y los dioses antiguos], los padres y las mac'res [de los dioses] escuchen!

Que escuchen [Anu y Antu], Ishhara, los padres y las madres.

Que escuchen Enlil, [Ninlil] y los dioses firmes y poderosos.

En los antiguos días, Alalu era el rey del cielo. Mientras Alalu ocupó el trono divino, el poderoso Anu, el primero de los dioses, se presentó ante él; postróse a sus pies y su mano le ofreció la copa.

Durante nueve años, Alalu fue rey de los cielos. Llegado el noveno año, Anu libró batalla a Alalu y lo venció. Alalu huyó de su presencia y tomó el camino de la tierra oscura. Partió hacia la tumba sombría y Anu se sentó en el trono. Kumarbi, el poderoso, le ofreció alimento; posternóse a sus pies y su mano le ofreció la copa.

Durante nueve años, Anu fue rey de los cielos. Llegado el noveno año, Anu libró batalla a Kumarbi y (como) Alalu, Kumarbi libró batalla a Anu. (Cuando) ya no pudo soportar el destello (?) de los ojos de Kumarbi, [Anu] se desasió de sus manos. Huyó Anu (como) pájaro que vuela hacia el cielo. Kumarbi se precipitó tras él. Lo agarró, a Anu, por los pies y lo precipitó del cielo. El (Kumarbi) le mordió las «rodillas» y su virilidad descendió en él. Cuando Kumarbi hubo engullido la virilidad de Anu, aquél se regocijó y rió. Anu se volvió hacia él. Dirigió estas palabras a Kumarbi: «Te regocijas a causa de lo que tienes en ti, porque te has tragado mi virilidad. No te alegres a causa de lo que tienes en ti. En ello he depositado una pesada carga. Te he impregnado de tres poderosos dioses. Te he impregnado del poderoso dios de la tormenta, del río Aranzah (Tigris) y del gran dios Tashmishu, tres terribles dioses (cuya) simiente he depositado en ti.» Habiendo dicho estas palabras, Anu se elevó hacia el cielo y se ocultó. [Kumarbi], el sabio rey, escupió lo que tenía en la boca... Lo que escupió [cayó] sobre el monte Kanzura... Lleno de cólera, Kumarbi se dirigió a Nipp[ur...].

Una larga fractura viene a interrumpir el texto en este punto.

Anu trama la ruina de Kumarbi con la ayuda del dios de la tormenta. Preparativos de combate.

Nuevos fragmentos relatan el nacimiento de los dioses, divinidades que nacen de la simiente de Anu y de la tierra:

Un mensajero irá a anunciar estos nacimientos a Ea (?): «La Tierra [ha] dado nacimiento a dos hijos...»

Estos dos hijos, el Tigris y el dios Tashmishu, sin duda tomaban parte junto al dios de la tormenta en la lucha final contra Kumarbi, que debía acabar con la evicción de este último y la instalación del dios de la tempestad como «rey del cielo».

El canto de Ullikummi

El ***Canto de Ullikummi*** lógicamente tiene su lugar a continuación de la ***Realeza en los cielos***. Relata el episodio siguiente al gran drama divino: la tentativa de Kumarbi por arrebatar al dios de la tormenta la realeza divina de la que éste le ha despojado.

Como el precedente, el ***Canto de Ullikummi*** comienza con un preludio: el poeta anuncia su intención de cantar los grandes hechos de Kumarbi:

Primera tablilla:

Al dios que... que piensa sabios pensamientos en su espíritu, al padre de los dioses, Kumarbi, quiero cantar!

Kumarbi piensa sabios pensamientos en su espíritu. Acaricia el pensamiento de (crear) la desgracia y de suscitar un ser malvado. Planea el mal contra el dios de la tormenta. Sueña con (crear) un rival para el dios de la tormenta. Kumarbi rumia en su espíritu sabios pensamientos: los desgrana como las perlas de un collar. Tan pronto como Kumarbi hubo pensado estos pensamientos en su espíritu, se levantó de su asiento. Tomó su bastón en la mano, calzó los vientos en sus pies a modo d^ rápidas sandalias. Abandonó Urkish, su ciudad, y marchó hacia... en donde halló una gran piedra. La piedra tenía tres (?) millas de longitud y [...] millas y media de anchura. Lo que tenía debajo [...]. Su deseo aumentó y durmió con la piedra. En ella [...] su virilidad. La tomó cinco veces, la tomó diez veces.

Sigue un diálogo entre Impaluri, el visir de la Mar, y la Mar personificada:

[Impaluri] refpitió] a la Mar las palabras (de Kumarbi): [«Las palabras] que mi señor [me ha encargado que diga (?), quiero repetírselas] a la Mar (?)... Kumarbi debe seguir siendo el padre de los dioses! [Cuando la Mar] oyó las palabras de [Impal]uri, le respondió: «Escucha, Impaluri, y presta atención a las palafbras] que [pronuncio. Ve y] lleva estas firmes [palabras a Kumarbi»: ¿Por qué te diriges encolerizado], Kumarbi, hacia mi morada?... KumaiDÍ [abandonó su (propia)] morada. Se puso en camino, Kumarbi. Impaluri marchó delante de él. Se dirigió hacia la morada de la Mar. La Mar dijo: «Que se le prepare un asiento a Kumarbi. Que se le coloque una mesa ante él. Que se le traiga comida. Que se le traiga cerveza...»

El nacimiento de Ullikummi

De noche... [Cuando llegó] la vieja [mediana]... piedra... piedra. [Ellas pusie]ron en el mundo... la piedra... hijo de Kumarbi [...]. Las [...] mujeres lo trajeron al mundo y las diosas Gulshesh y Mah (lo) depositaron sobre las rodillas de Kumarbi. Kumarbi se sintió dichoso de su hijo. Lo estrechó sobre su corazón (?), lo acarició. Decidió darle un nombre favorable. Kumarbi se dijo: «¿Qué nombre daría yo a este hijo que las diosas Gulshesh y Mah me han presentado y que [...] ha salido del cuerpo cual flecha? Pues bien, entonces [...] que su nombre [sea] Ullikummi. Que suba al cielo y (asuma) la realeza. Que abata a Kunmiya, la ciudad [esplén]dida (?). Que abata al dios de la tormenta. Que lo aplaste como se hace con la sal (?) [...] y que lo pise bajo sus pies como a una hormiga (?). Que quiebre (?) al dios Tashmishu como a una caña... Que abata a los dioses del cielo como (si fuesen) pájaros. Que los estrelle [como] a vasijas vacías!»

Cuando Kumarbi hubo pronunciado estas palabras, se dijo a sí mismo: «¿A quién confiaré mi hijo? ¿Quién... y lo [criará (?)] en la tierra sombría (el infierno)...»

Kumarbi se dirigió a Impaluri: «Impaluri, presta oído a las palabras que voy a decirte. Toma tu bastón, calza los vientos en tus pies como rápidas sandalias, dirígete hacia las divinidades Irshirra! Diles a los Irshirra estas palabras: "Venid, Kumarbi, el nadre de los dioses, os llama a la mansión de los dioses"...»

Cuando los Irshirra oyeron estas palabras, [se apresuraron], se dieron prisa. [Se pusieron en] camino... Se presentaron ante Kumarbi y Kumarbi les habló: «Tomad [este niño] y llevadlo con vosotras. Llevadlo a la tierra sombría. ¡Hacedlo con rapidez! Colocadlo, cual flecha, sobre el hombro derecho (?) de Upelluri (el Atlas hurrita)...» Cuando las Irshirra oyeron estas palabras, tomaron [al niño] de las rodillas de Kumarbi y lo colocaron so-

bre las rodillas de Enlil. El [dios (?)] elevó sus ojos y vio al infante que se mantenía ante su presencia divina. Su cuerpo era de diorita. Enlil se dijo a sí mismo: «¿Quién es? ¿Son verdaderamente las diosas del destino quienes lo han criado? ¿Es él quién verá los crueles combates de los grandes dioses?...» Las Irshirra cogieron al niño y lo colocaron como una flecha sobre el hombro derecho (?) de Úpelluri. La piedra creció, la mar alcanzaba su cintura, como hace un taparrabos. Como una torre (?), la piedra se enderezaba. Alcanzaba la altura de los templos y dei kuntarra de los cielos (lugar sagrado, morada de los dioses).

Cuando el dios Sol del cielo vio a Ullikummi, se dirigió en seguida hacia el dios de la tormenta...

Se le acercó un escabel para que tomase asiento, pero no quiso [sentarse]. Se le acercó una mesa, pero no se sirvió. Se [le] ofreció una copa, pero rehusó llevar a ella los labios...

Así finaliza la primera tablilla del *Canto de Ullikummi*.

La segunda tablilla, fragmentaria al principio, se abre con un diálogo entre el Sol y el dios de la tormenta, diálogo que debió seguir al relato de la visita del Sol a Ullikummi, el cual no nos ha sido conservado. Ante el relato que se le ha hecho, el dios de la tormenta se enoja, pero apacigua los temores del sol:

«Come y sáciate, bebe cerveza y refréscate... Vuelve al cielo.» Con estas palabras, el sol se alegró... comió... y bebió... se levantó y retornó al cielo. Una vez solo, el dios de la tormenta tomó consejo de sí mismo.

El dios de la tormenta y Tashmishu se tomaron de la mano. Salieron del kuntarra, del templo. Ishtar descendió del cielo... y de nuevo se dijo a sí misma: «Hacia qué lugar se apresuran de ese modo los dos hermanos?», y se levantó bruscamente, Ishtar, y fue (?) ante los dos [hermanos (?)]. Se tomaron de la mano y subieron al monte Hazzi. El rey de Kummiya (=el dios de la tormenta) miró: dirigió su mirada hacia la espantosa (?) diorita. Se percató de la espantosa diorita: y sus, brazos cayeron con desaliento...

Ishtar, sentada a la orilla, prueba sus hechizos y sus cantos con el monstruo, pero todo es en vano.

Los preparativos del combate

«Que se mezcle la grasa, que se traiga el aceite puro! Que se unjan los cuernos del toro Sherish! Que se recubra de oro

la cola del toro Telia... Que se... los poderosos peñascos! Que se den cita la tempestad, las lluvias y los vientos... Al relámpago que brilla con un estampido, que se le haga salir de su habitáculo! Que se preparen los mejores carros de la mejor manera y que se me informe!»

Cuando Tashmishu oyó estas palabras, se apresuró y trajo (?) al toro Sherish del pastizal... y al toro Telia del monte Imgarra.

Ante la gran puerta (de kuntarra) (?) los hizo avanzar (?). Trajo el aceite puro. Untó los cuernos del toro Sherish. Cubrió de oro la cola del toro Telia...

Se extiende una laguna en la cuarta columna de la tablilla.

Tercera tablilla: laguna de unas treinta líneas.

El combate de los dioses

«Cuando los dioses oyeron (el relato de la derrota del dios de la tormenta) prepararon sus carros y confiaron (a Ashtabi el cuidado de vengarlos).»

El texto menciona a continuación los setenta dioses que acompañaban a Ashtabi en su expedición contra Ullikummi, expedición que se saldaría con un fracaso.

Ullikummi prosigue creciendo:

Hizo temblar los cielos y la tierra... (Como un toro), creció v alcanzó el kuntarra. La altura de la diortta alcanzó nueve mil leguas y su talla nueve mil leguas. Se erguía ante la puerta de la ciudad de Kummiya como un [ ].

Obligó a Hepat a abandonar su templo, de suerte que ésta ya no podía ver ni al dios de la tormenta ni a Shuwaliyatta (es decir, Tashmishu). Hepat se dirigió a Takiti: «Escucha, oh Takiti: Toma tu bastón, calza tus rápidas sandalias. Ve y convoca la asamblea de los dioses. La diorita sin duda ha matado a mi esposo, el noble rey.» Takiti intenta ejecutar la orden de Chepat, pero «ya no hay camino».

Extensa laguna.

La derrota del dios de la tormenta

Aquí estuvo sin duda colocado el relato del combate entre el dios de la tormenta y Ullikummi, combate al cual debía aludirse en el final de la segunda tablilla.

Ullikummi sale vencedor. En efecto, cuando el texto prosigue, Tashmishu, el mensajero de los dioses, anuncia a Hepat el destino que se le ha fijado al dios de la tormenta.

La asamblea de los dioses

La lucha divina amenaza el propio orden del mundo. Ullikummi no se contentará con abatir al dios de la tormenta: intenta destruir a toda la humanidad. Ea se dirige a los dioses reunidos en asamblea:

¿Por qué destruiríais [a la humanidad?] ¿No son los hombres quienes ofrecen sacrificios a los dioses?... [Si] destruís a la humanidad, nadie más [cuidará] de los dioses, nadie les ofrecerá panes sacrificiales ni libaciones...

Diálogo muy fragmentario entre Ea y Enlil, después Ea se vuelve junto a Upelluri. Le dice:

«Ignoras, oh Upelluri, ignoras tú la noticia? ¿Es que tú no conoces a este dios poderoso (?) que Kumarbi ha formado para oponerlo a los dioses, para planear la muerte del dios de la tormenta? Ha formado a un rival para el dios de la tormenta. Se yergue en la mar como un roquedal de diorita. ¿Es que tú no lo conoces? Como un toro se ha criado, ha obstruido los cielos, la santa mansión de los dioses y de Hepat...» Upelluri respondió a Ea: «Desde que ellos alzaron el cielo y la tierra sobre mí, lo ignoraba todo. Desde que han venido y han separado el cielo y la tierra con una cuchilla (?), tampoco sabía nada. Ahora mi hombro derecho me duele un poco, pero no sé de qué dios se trata.» Cuando Ea oyó estas palabras, dio la vuelta al hombro de Upelluri: la diorita estaba adherida al hombro derecho de Upelluri como una flecha. Ea se dirigió a los antiguos dioses: «¡Escuchad, dioses ancianos, vosotros que conocéis las palabras de otro tiempo! ¡Abrid los antiguos almacenes de los padres y de los abuelos! Que se traigan los antiguos sellos de los antepasados y que se sellen de nuevo después. Que se traiga la antigua cuchilla (?) de cobre con la cual ellos han separado el cielo y la tierra. Que se corten los pies de Ullikummi, formado por Kumarbi para que sea rival de los dioses.»

El final del texto es una vez más extremadamente fragmentario. Ea hace que Tashmishu informe a los dioses de que él ha dejado herido a Ullikummi: «Id de nuevo

a combatirlo.» Los dioses se congregan y se reaniman. «Comienzan a mugir como el ganado contra UUikummi.» El dios de la tormenta brinca sobre su carro... «Con el trueno descendió hacia la mar y entabló combate con la diorita.» Ullikummi lo invita a medirse con él y se jacta de poner en práctica sus proyectos: «En los cielos yo asumiré la realeza. Destruiré a Kummiya. Ocuparé el kuntarra. Arrojaré a los dioses del cielo.»

Las últimas líneas del texto, muy fragmentarias, debían relatar la derrota de Ullikummi.

11. LA RELIGION DE MITANNI

Las poblaciones hurritas de la Alta Mesopotamia y de Siria del Norte, con las que Hattusil I había entrado en contacto y cuyo centro se hallaba entre dos afluentes del Eufrates, el Balikh y el Khabur, constituyeron un poderoso imperio cuyos príncipes se aliaron mediante el matrimonio con los faraones de la XVIII dinastía. Extendiéndose desde el Mediterráneo hasta más allá del Tigris, el Imperio mitanni incluyó dentro de sus límites durante largo tiempo a Asiría, ocupando principalmente Nínive. Asimismo, en Asur hay unas estelas conmemorativas inscritas a nombre de asirios, funcionarios del rey de Mitanni (o Hanigalbat, otro apelativo). El Imperio mitannio parece haber constituido una federación bastante laxa, presidida por una dinastía cuyos reyes llevan nombres indoarios y bajo cuya égida se reagruparon a la mayor parte de los grupos hurritas del norte de Mesopotamia. Nos han llegado muy pocos documentos religiosos de origen mitanni. Podemos citar una lista de divinidades mitanni que aparecen a continuación de las divinidades hititas en el tratado concluido entre Suppiluliuma y Mattiwaza (o Shattiwaza). De origen hurrita, el panteón mitanni, tal como aparece en dicho

tratado, se aproxima mucho en ciertos aspectos al panteón hitita del mismo período. Destacan los nombres de Teshub, señor del cielo y la tierra; Sin y Shamash (dioses de la luna y del sol en el panteón mesopotámico, pero que sin duda aquí han de leerse bajo sus nombres hurritas: Kushuh y Shimegi); el dios luna de la ciudad de Harran, divinidad muy antigua de un lugar que ahora forma parte del Imperio mitanni; los dioses de la tormenta (Teshub) de diversas ciudades, así Teshub del ***kurinnu*** de la ciudad de Kahat (identificada con Tel Barrí, sobre un afluente del Khabur); el ***kurinnu*** recuerda la descripción del dios de la tormenta, señor del ***armaruk,*** mencionado en la misma región por Hattusil I; el Teshub del ***gamaru*** de la ciudad de Irrite; el Teshub de Washuggani (la capital mitanni, todavía no localizada); las divinidades del panteón mesopotámico, como Anu, Antu, Enlil y Ninlil. No es nada extraño en un medio en donde concurren tantas influencias. Es más interesante observar —y hay hoy éste es el único testimonio— la mención de divinidades específicamente indo-arias: los dioses Uruwanassel, Mitrassil e Indar; los dioses Nasattiyana, que corresponden a Varuna, Mitra, Indra y los gemelos Nasatya.

La carta (escrita en hurrita) dirigida por el rey de Mitanni, Tushratta, padre de Mattiwaza, al faraón Amenofis III menciona también algunas divinidades mitanni: Teshub, que parece encabezar el panteón; la diosa Shaushka, que no es otra que la diosa Ishtar de Nínive; Shimegi, el dios del sol y el dios —de origen mesopotámico— Ea sharru, mencionado igualmente en el tratado entre Suppilulliuma y Mattiwaza y llamado allí «el rey de la sabiduría».

El Imperio hitita desaparece en la tormenta que provocan las invasiones de los «pueblos del mar», como los llaman las fuentes egipcias, hacia el 1200 a. C, pero las tradiciones del imperio se mantendrán durante siglos en las provincias orientales del mismo, en los antiguos países luwitas y hurritas, desde la Cilicia al Eufrates, cubriendo grandes distritos de la Siria del Norte.

El hitita, en tanto que lengua, desaparece, así como también, aparentemente, la escritura cuneiforme que servía para anotarla. Esta se vio reemplazada, sobre los monumentos que nos han llegado, por la escritura jeroglífica (utilizada ya ampliamente en la época imperial), que sirve para anotar una lengua que es un dialecto luwita. La transición con la época imperial —y la continuidad religiosa— están atestiguadas por los bajorrelieves de Malatya (al este de Anatolia, cerca del Eufrates). Se trata de escenas de libación en las que el rey o la reina ofrecen sacrificios ante una divinidad. Las analogías con los relieves imperiales de Yazilikaya son sorprendentes, tanto en lo que se refiere a las actitudes de los dioses, sus vestidos y símbolos, como a sus nombres (escritos en jeroglíficos, aunque aquí hayan de leerse en hurrita). Reencontramos al dios de la tormenta, representado a pie o montado en su carro; al dios Sharruma; al dios sol; a algunos dioses de la tormenta, identificados por el nombre de la ciudad donde residen; un dios montado sobre un cérvido, que es el antiguo dios del ciervo. Cabe destacar igualmente un bajorrelieve que ilustra un mito que muy bien podría ser el del combate entre el dios de la tormenta y el dragón. Vemos, en efecto, una serpiente de monstruosas sinuosidades atacada por un dios al que la tiara con varias hileras de cuernos identifica como una gran divinidad, seguido de otra divinidad; desde el cielo unos personajes parecen atacar al monstruo.

Un monumento de extrema importancia, también procedente de Malayta, consiste en una estela que representa, encarados, a la izquierda a un dios armado representado al modo de un dios de la tormenta, de pie sobre un león; a la derecha a una diosa, sentada, con los pies sobre un taburete y soportada por un cérvido. Las inscripciones que aparecen sobre los cantos de la estela dan el nombre del dios: Karhuha; el de la diosa: Kubaba. Es posible que tengamos aquí —aunque sólo sea por la actitud de ambas divinidades, una frente a otra— el prototipo de las representaciones de la época clásica del Júpiter Doliqueno y de la Juno Assiria. La dificultad estriba en que Júpiter Doliqueno presenta el carácter de un dios de la tormenta y de un dios guerrero, mientras que el dios neo-hitita Karhuha es una divinidad de la naturaleza cuyo animal sagrado es el ciervo. Sobre estos puntos la discusión permanece abierta.

Karkemis, gran centro comercial sobre el alto Eufrates, antigua en extremo, ha proporcionado un impresionante número de textos jeroglíficos y de bajorrelieves que permiten reconstruir el panteón de uno de esos numerosos principados que han mantenido las tradiciones antiguas, sobre las que se han injertado, siguiendo el antiguo proceso, diversas influencias. Los textos muestran los nombres de las divinidades representadas en gran parte sobre los bajorrelieves que ornaban la vía procesional que conduce desde las puertas de la ciudad al templo principal. Sobresalen las imágenes de divinidades bien conocidas la mayor parte de las veces, pero cuyos nombres, representados por ideogramas jeroglíficos, pueden leerse de varios modos diferentes. Destaquemos al dios de la tormenta, Tarhun(da) (o Tarhuis), que responde al luwita Tarhunza; una diosa desnuda, alada, representada de frente, que debe ser una forma de Ishtar; el dios Karhuha y sobre todo la diosa Kubaba, la

«reina de Karkemis», aquellas dos divinidades que hemos visto reunidas sobre la estela de Malatya.

En la segunda mitad del siglo ix a. C, en Hamat, Siria del Norte, un rey de nombre hurrita, Urhilina, que redactó sus inscripciones en jeroglíficos luwitas, menciona a una diosa, Balahati, que no es otra que la diosa semítica Ba'alat, «la señora». En el principado de Tabal (Capadocia, región de Kayseri), en el siglo vin a. C, encontramos a un dios de la tormenta llamado «Tarhuis de la vida»; este mismo dios reaparece sobre el famoso relieve de Ivriz, llamándose aquí «el gran Tarhundi (?)» y representado esta vez junto a racimos de uva y espigas de trigo. En las mismas regiones observaremos el culto creciente del dios luna de Harran —quien es al mismo tiempo una de las grandes divinidades del panteón asirio— y el mantenimiento del de Kubaba. El proceso de sincretismo, de asimilación, difícil de establecer dada la casi total ausencia de textos, aparece no obstante con mucha claridad en un caso concreto, en Karatepe, Cilicia, en una inscripción conocida a través de dos versiones, luwita jeroglífica y fenicia, que debe datar de una fecha en torno al año 730 a. C. La primera menciona a «Tarhunt del cielo, el dios sol del cielo, Aa y todos los dioses»; la inscripción fenicia ofrece estos equivalentes: Ba'al shamem (Ba'al de los cielos), «Shamash eterno» (que corresponde poco más o menos al ***Sol Invictus)*** y «El qóne arez» (El, creador de la tierra); este último está ya atestiguado entre los hititas del imperio, quienes conocían un mito (cuya traducción hitita nos ha sido conservada) sobre él; Aa es el sumerio Ea, que aparece en la serie de los dioses representados en Yazilikaya.

13. LA ANATOLIA FRIGIA Y EL MUNDO CLASICO

La desaparición del imperio hitita deja en posesión de la Anatolia central a los frigios venidos de Tracia y

de Macedonia, según una tradición preservada en este último país y referida por Heródoto. Las concepciones religiosas que pudieran tener al penetrar en Anatolia nos son desconocidas, pero es posible que influyesen en los cultos que adoptaron a continuación. La gran divinidad frigia adorada en Pesinunte, Sardes y otros lugares es Cibeles, a la que los neo-hititas llaman Kubaba y los lidios Kybele o Kybebe. Es ésta la última metamorfosis de la antigua divinidad de las poblaciones anatolias de la época neolítica, la antigua diosa-madre, sentada sobre un trono flanqueado de leones o cabalgándolos. Sus representaciones son frecuentes en la época clásica: es ante todo la gran diosa, la «de Berecynte», montada sobre un carro tirado por leones, con la cabeza coronada de torres, calificada de «señora de las fieras» y de «gran madre de los dioses», pero también es, como la recuerdan las tradiciones romanas, una simple piedra (el *buwashi* de la antigua religión hitita), aquella piedra negra que los romanos se llevaron de Pesinunte el año 204 a. C. y colocaron en el Templo de la Victoria sobre el Palatino, en donde fue adorada bajo el nombre de ***Bona Dea***. Es importante destacar aquí que los mitos que se han elaborado en torno a la figura de Cibeles, y de los que no se descubre ningún verdadero rastro en el viejo sustrato anatolio, probablemente forman parte de la aportación específicamente frigia, por ejemplo en lo que se refiere a la forma orgiástica que adquirirá el culto de la diosa. Numerosas leyendas que no difieren entre sí más que en los detalles hacen referencia a ella. Ciertas versiones hablan del monstruo Agdistis, cuyo nombre tal vez signifique (¿en qué lengua?) «piedra» o «roquedal» (ver el monstruo de piedra del mito hurrita de Ullikummi), quien se queda prendado del bello Attis, lo mata y se castra a continuación, convirtiéndose así en una divinidad femenina; otra versión habla de Attis muerto por un jabalí en el curso de una cacería. En la renovación de

la primavera, los fieles de los dioses repetirán las fases del misterio divino, y en el transcurso de sus danzas frenéticas, recordadas en un célebre poema de Catulo, se mutilarán a sí mismos y se convertirán de ese modo en los sacerdotes de ambos dioses. Muchas de estas cosas nos recuerdan el mito de Adonis, y no es descabellado sospechar una influencia siria. Leyendas muy parecidas se han repetido a propósito de otro dios, Sabazios (identificado con Júpiter por los romanos), Zeus Sabazios según la interpretación griega. Mencionemos también el dios de la luna, Men, montado a caballo; la diosa Má, identificada por los romanos con Belona y adorada en Comana, Capadocia, en donde el gran sacerdote, según cuenta Estrabón, era el segundo personaje del país después del rey.

Sobre las propias ruinas de la antigua capital hitita, en Bogazkóy, en un pequeño santuario de la época frigia, se ha descubierto recientemente la estatua de una diosa erecta, Cibeles, flanqueada a uno y otro lado por dos músicos, de los cuales uno toca la doble flauta, el ***aulos***, y el otro la lira, instrumentos ambos que son precisamente aquellos con los que se desafiaron Apolo y Marsyas en presencia del frigio Midas.

14. URARTU

Alrededor del lago Van, en Armenia, se instalaron grupos hurritas; otros lo hicieron a lo largo del Tigris y del Eufrates, en Siria del Norte, entre el 1800 a. C. y el 1500 a. C. Adversarios con frecuencia afortunados de los asirios y de los principados neo-hititas, a partir del siglo IX a. C. juegan un papel preponderante en los asuntos del Próximo Oriente. Desaparecieron por la época en que desaparece Asiría, barrida por las incursiones escitas. Se desconoce el origen del nombre del país,

que primero fue Uruatri y posteriormente Urartu, para pasar a ser finalmente Ararat. Volveremos a encontrar en este medio próximo al medio hurrita, una situación muy parecida, desde el punto de vista religioso, a la que se nos revela en el mundo hitita. El rey de Urartu, residente en T(e)ushpa (Van), es el señor feudal de los príncipes que residen en las provincias del país. El rey y sus vasallos tienen sus propios dioses. De ahí la extraordinaria lista de sacrificios hechos a las divinidades del país, grabada sobre el roquedal (4,45 m. de alto) de Meher-kapusu. La mayoría de los nombres no significan nada para nosotros. Algunos, en efecto, no se caracterizan más que por ser «el dios de tal o cual ciudad», pero esta lista permite, por lo menos, colocar en cabeza del panteón a un dios llamado Haldi, a un dios de la tormenta de nombre Tesheba (que responde al hurrita Teshub) y a una divinidad solar, Shiwin. Ciertos dioses tienen funciones específicas como «el dios de la tormenta de la puerta de tal o cual ciudad»; pero la imprecisión de todas las noticias es muy grande. Tan sólo el relato de la campaña de Sargón II de Asiría, el 714 a. C, en una provincia del país de Urartu, en Musasir, al norte de Nínive, arroja alguna luz sobre la religión urartu. Durante el asedio de la ciudad, el rey asirio explica cómo, para intentar protegerla, los habitantes «sacrificaron bueyes y carneros innumerables ante el dios», y cubriendo la cabeza del dios con «su tiara soberana, le hicieron sostener en la mano el cetro de Urartu». Tomada la ciudad, el rey de Asiría hizo sacar del templo «la estatua de Haldi y de su paredro, la diosa Bagbartu»; «la cuba de bronce que los reyes de Urartu, para hacer sacrificios ante Haldi, llenaban con vino de libación, y las cuatro estatuas divinas de los guardianes que vigilaban en las puertas del templo». Un bajorrelieve del palacio de Sargón en Khorsabad ilustra este episodio. En él se ve el templo incendiado por los soldados asirios: es un edificio

de techo a dos aguas que no puede por menos de recordar, con sus columnas sobre las que están fijados unos escudos, con su amplia puerta central, a los templos griegos. Están también representadas las estatuas reales a uno y otro lado de la puerta, la estatua de la vaca amamantando su ternero y las grandes cubas de libación mencionadas en el relato de Sargón.

Cierto número de bronces urartu representan sin lugar a dudas divinidades o genios, aunque es imposible identificarlos; en cambio sí es posible identificar al dios Tesheba al que un gran bajorrelieve de Adilcevaz, sobre el lago de Van, representa en la actitud característica de los dioses de la tormenta hurritas o hititas. El dios está representado montado sobre un toro, con el pie derecho entre los cuernos del animal, revestido de una toga que recuerda la de los reyes y dioses asirios y coronado de una tiara con cuernos.

Maurice VIEYRA

BIBLIOGRAFIA

A. GOETZE, ***Kleinasien,*** **Munich, 1957.**

— en J. B. PRITCHARD, ***Ancient Near Eastern Texts relating to the old Testament,*** **Princeton, 1955.**

O. R. GURNEY, ***The Hittites,*** **Londres, 1961.**

H. G. GÜTERBOCK, **«The Song of Ullikummi», en** ***Journal of Cuneiform Studies,*** **vol. V (4) y VI (1), New Haven, 1951-1952.**

— **«Hittite Mythology*, en S. N.** KRAMER, ***Mythologies of the Ancient World,*** **Nueva York, 1961.**

E. LAROCHE, ***Recherches sur les noms des Dieux Hittites,*** **París, 1947.**

— ***Textes mythologiques hittites en transcription,*** **1." parte, París, 1965.**

J. MELLAART, ***Earliest Civilisations of the Near East,*** **Londres, 1965.**

H. OTTEN, **«Die Religionen des Alten Kleinasien», en** ***Handbuch der Orientalistik,*** **Leiden. 1964.**

M. VIEYRA, «La Mythologie en Sumer, Babylone et chez les Hittites», en *Mythologies,* París, 1963.
Elements orientaux dans la religion grecque ancienne (trabajos del Centro de Estudios Superiores Especializados de Historia de las Religiones de Estrasburgo), París, 1960.

Sobre arte, fundamentalmente religioso, pueden consultarse:

H. Th. BOSSERT, *Alt-Artatolien,* Tubinga, 1942.
M. VIEYRA, *Hittite Art,* Londres, 1955.

Indice de nombres

K

L

M

N

Indice de dioses, personajes míticos o legendarios, profetas, religiones, sectas, escuelas filosóficas *

* Estas tres últimas rúbricas aparecen en cursiva.

CH

D

E

G

H

I

K

L

M

N

O

P

R

Indice geográfico

CH

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

Indice de obras

Indice analítico

LAS RELIGIONES ANTIGUAS

Indice de figuras

HISTORIA DE LAS RELIGIONES SIGLO XXI

Vol. 1. Las religiones antiguas. I.

Vol. 2. Las religiones antiguas. II.

Vol. 3. Las religiones antiguas. III.

Vol. 4. La formación de las religiones universales y de salvación en la India y Extremo Oriente.

Vol. 5. La formación de las religiones universales y de salvación en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. I.

Vol. 6. La formación de las religiones universales y de salvación en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. II.

Vol. 7. Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes. I.

Vol. 8. Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes. II.

Vol. 9. Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes.

Vol. 10. Las religiones en los pueblos sin tradición escrita. I.

Vol. 11. Las religiones en los pueblos sin tradición escrita. II.

Vol. 12. Movimientos religiosos derivados de la aculturación.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA
SIGLO XXI

Voi. 1. El pensamiento prefilosófico y oriental.

Voi. 2. La filosofía griega.

Voi. 3. Del mundo romano al Islam medieval.

Voi. 4. La filosofía medieval en Occidente.

Voi. 5. La filosofía en el Renacimiento.

Voi. 6. Racionalismo, empirismo, Ilustración.

Voi. 7. La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel.

Voi. 8. La filosofía en el siglo xix.

Voi. 9. Las filosofías nacionales (Inglaterra, Italia, Alemania, Francia). Siglos xix y xx.

Voi. 10. La filosofía en el siglo xx.

Voi. 11. La filosofía en Oriente (La filosofía islámica, india y china en el siglo xx).